نصوص معاصرة

27
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة السابعة، العدد السابع والعشرون، صيف ٢٠١٢م، ١٤٣٣هـ

ملف العدد

ملف العدد: الإمام الصدر ومشاريع النهضة في الفكر الإسلامي/2/

دراسات:

قراءات:

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العدد السابع والعشرون، السنة السابعة،
صيف ٢٠١٢م، ١٤٣٣هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

❑ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني: info@nosos.net

❑ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ الحدث ـ قرب مستشفى السان تريز ـ مفرق ملحمة كساب ـ خلف المركز الثقافي اللبناني ـ بناية عبد الكريم وعطية ـ تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

❑ وكلاء التوزيع

- لبنان: بيروت، مشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، هاتف: ٢٧٧٠٨٨(٩٦١٣+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- المغرب: الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة(سبريس) ٧٠ زنقة سجلماسة، الدار البيضاء.
- العراق: بغداد (الكاظمية)، مكتبة أهل البيت؛ البصرة، سوق العشار، مكتبة الزهراء؛ النجف، سوق الحويش، مكتبة الغدير.
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: قم، مكتبة پارسا، خيابان إرم، سوق القدس، الطابق الأرضي، ت: ٧٨٣٢١٨٦(٩٨٢٥١+)؛ ومكتبة الهاشمي، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+)؛ ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥١+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتـويات

العدد السابع والعشرين، صيف ٢٠١٢م، ١٤٣٣هـ

دراسات

قراءات

التغيير المجتمعيّ: مراحله ومعالمه وأدبيّاته

مطالعةٌ في ضوء القرآن الكريم

ـ الحلقة الثانية ـ

حيدر حبّ الله

للجواب عن هذه الأسئلة، وعن كيفيّة الصبر في المرحلة المكّيّة، يجب أن نستذكر أنّ الصبر يملك في حدّ نفسه قيمةً، وأنّه مُعينٌ للإنسان، وليس يُستعان له فقط. ففي المراحل الأولى يحتاج الإنسان إلى ما يدفعه للصبر، ويحقّق الصبرَ في حياته، لكنّ التربية الروحيّة والنفسيّة تجعله يأخذ الصبر معيناً له، لا مُعاناً عليه. ولعلّ هذا بعض أوجه قوله تبارك وتعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾** (البقرة: ١٥٣). فالصبر معينٌ للإنسان على مواجهة شدائد الأمور. وهذا معناه أنّ الإنسان غير الصابر في المرحلة المكّيّة لن يتمكّن من مواجهة عظائم المصائب والبلايا، بل سيسقط في الاستعجال والتهوُّر تارةً، أو في الانسحاب والتراجع أخرى. وهذا معنى أنّ الصبر يساعدنا على تحقيق ما نصبو إليه، ونأمل تحقيقه.

لكنْ كيف يمكن أنْ نمتلك مَلَكة الصبر في مواقعه؟

إنّ القرآن الكريم يشير لنا إلى بعض المتنفَّسات الروحيّة التي تفرِّغ الضغط الناجم عن مواجهة الواقع القاسي من حولنا. فالله تعالى لاحظ أنّ الرسول الأكرم(ص) قد ضاق صدره ممّا فعله الكافرون معه، وممّا ظلموه به، وأراد أن يضع له الحلول الروحيّة التي تخفِّف عنه ضغط الواقع المرّ، فقال: **﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ * فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ * وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾** (الحجر: ٩٧ ـ ٩٩). إنّ ضيق الصدر تعبيرٌ آخر عن شعور الإنسان بالضغط

والإشراف على عدم التحمُّل. والله هنا يعلّم نبيَّه وكلَّ العاملين في خطّه بأنّكم إذا واجهتم كلّ الظلم والاعتداء والتهمة من الآخرين، وضاق صدركم من قولهم ومن كذبهم وافترائهم، فإنّ الحلّ لضيق الصدر يكمن في اللجوء الروحيّ إلى الله تعالى. إنّه التسبيح بحمد الله واستذكار نِعَمه وفضله وعلوّ مقامه وجلاله؛ إنّه السجود لله في ما يعبِّر السجود عن التسليم لله ومنحه السلطنة المطلقة على حياتنا في ما يريد أن يضعنا أو أن يقسم لنا في الرزق بأنواعه؛ إنّه السجود في ما يعنيه من أرفع درجات التعبُّد لله واللجوء إليه، قال تعالى: ﴿**قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً**﴾ (الجن: ٢٢). فليس هناك في روح المؤمن إلاّ الله ملجأً يلجأ إليه، ويميل إليه، ويستجير به. واللجوء إلى الله ليس فقط بدعوته في لحظات الشدّة؛ لكي يدفع الله عنه ويدافع، كما يفعل الطبع البشريّ في العادة، بل هو اللجوء الروحيّ إليه، والدخول في كهفه، والعيش معه. هنا يتداخل البعد الروحيّ في حياة الإنسان مع البعد العمليّ، ويصبح اللجوء إلى الله هو نفس عيش القرب له سبحانه، فيكون الله ملجأً من الغير، يدفع عن المؤمن شرَّهم وأذيَّتهم: ﴿**وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً**﴾ (الكهف: ٢٧)، وهو في الوقت عينه ملجأٌ من النفس، يحميها من الانحراف والزيغ في لحظات العسرة التي قد تفقد الإنسان ضبطه لقواعد الإيمان في الروح. وهذا لونٌ آخر ممّا قلناه سابقاً من أنّ المرحلة المكّيّة لها جانبها الذاتيّ في بناء الشخصيّة الصالحة.

ولهذا تستمرّ الآية الكريمة المشار إليها بالمطالبة بالعبادة حتّى الموت (اليقين)؛ لأنّ هذه العلاقة مع الله سبحانه، والتي أريد لها أن ترفع ضغط الواقع عن الإنسان الصالح، لا تنتهي بارتفاع هذا الواقع؛ لأنّها علاقة غير نفعيّة بشكلٍ آنيّ، وإنّما هي المبدأ والأصل في حياة الإنسان المؤمن، فلم يطلب الله من المؤمنين اللجوء الروحيّ إليه لتنفيس الاحتقان إلاّ بقدر ما أراد أن يجعل هذا اللجوء بهذا الغرض ترسيخاً للعلاقة معه سبحانه إلى ما هو أبعد من هذه الدائرة.

لقد عرفنا كيفيّة الصبر ومنشأه في هذه المرحلة، لكنْ ألا يكون الصبر ذُلاً

وجبناً وتخاذُلاً هنا؟!

لقد واجه المسلمون الأوائل هذه الظاهرة، فطالب الكثيرون منهم بالحرب والجهاد في العصر المكّيّ وبدايات العصر المدنيّ. كما واجه أنصار الإمام عليّ(ع) في عصره وبعده هذه الظاهرة أيضاً، فكان بعضهم يهدف التصعيد على الدوام في مواجهة الطرف الآخر في الداخل الإسلاميّ. وقد أدّى هذا الأمر إلى اتّهامهم الإمام الحسن(ع) باتّهامات قاسية (مذلّ المؤمنين)، بل هناك مَنْ يستصعب سكوت الإمام عليّ عن بعض التصرُّفات التي صدرت ضدّه وأهل بيته، وهو المعروف بالشجاعة والجرأة. وهذه ظاهرةٌ غير خاصّة بالمناخ الدينيّ.

هذا نوعٌ آخر من البلاء الذي يواجهه المؤمنون في المرحلة المكّيّة. ولعلّه من أصعب الأنواع. وحلُّه يكون بالصبر؛ فإنّ الصبر كما ذكر علماء الأخلاق على أنواع، وأحد أنواعه هو ما تقدَّم من الصبر على ظلم الآخرين وأذاهم، لكنّ نوعه الآخر هو الصبر على مطالب النفس. فالنفس قد تدفع بالإنسان لينفعل ليأخذ بثأره أو ليحصل على حقّه، فيما الصالح العامّ يتطلَّب منه أن يسكت حيناً عن حقّه المهضوم، أو يكتفي ببعض أنواع الاحتجاج حيناً آخر. وهنا يمكن أن نفهم سكوت عليّ والحسن وغيرهما من أئمّة أهل البيت، ويمكن أن نفهم مدى تأثير حرص المصلحين في المصلحة العامّة على رغبتهم الذاتية البشريّة الطبيعيّة في القيام بردّ فعل. فالصبر على النفس كالصبر على الغير كلاهما يحتاج إلى الارتباط بالله سبحانه لتعميق العلاقة وتهدئة الروح، ليواجه به الشعور بالعجلة المجبول عليها الإنسان بشكل أو بآخر، قال سبحانه: ﴿**وَيَدْعُ الإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الإِنْسَانُ عَجُولاً**﴾ (الإسراء: ١١). فقبل الحصول على الحقّ المسلوب قد تمرّ أوقاتٌ وأوقات، وتطول المدد أحياناً، ليُتْعِبَ امتدادُها الطويل هذا الكثيرَ من المؤمنين، قال سبحانه: ﴿**أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ**﴾ (البقرة: ٢١٤). فالرسول نفسه هنا ـ وهو الذي عاش الطمأنينة مع الله سبحانه ـ ينادي: متى نصرُ الله؟

أي إنّ المرحلة بلغت من الصعوبة والضغط مبلغاً عظيماً.

٤ ـ **الإعراض**. وأقصد به أنّ المرحلة المكّيّة تستدعي في بعض الأحيان أن يقوم العاملون في سبيل الله بالتركيز على البناء الذاتيّ، والإعراض عن الآخرين، وعدم الاهتمام بهم والتأثُّر بما عندهم، قال تعالى: ﴿**فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرْ إِنَّهُمْ مُنْتَظِرُونَ**﴾ (السجدة: ٣٠). ففي بعض الأحيان نحن نحتاج إلى قَدْرٍ من الإعراض؛ إمّا لغاية عدم التأثُّر بالآخر؛ أو لغاية الاشتغال على الذات وترك الآخر وما يقول وما يفعل؛ لأنّ البقاء في أَسْر الآخر أحياناً ـ أخذاً وردّاً ـ قد يضعف الوعي العامّ، تبعاً لضعف وعي الآخر الذي قد يفرض التنزُّل له. فلابدّ للعاملين في الخطّ الإسلامي من أن يشتغلوا على بناء الذات، وليس على محاربة الآخر فقط. فبناء الذات ـ علميّاً وعمليّاً ـ هدفٌ أصيل، كما أنّه شكلٌ من أشكال مواجهة الآخر، الذي قد لا يريد لنا أن نبني ذواتنا، ونصنع من أنفسنا أنموذجاً صالحاً في العلم والعمل. ولعلّه يناسبه أحياناً أن نُستهلَك في مواجهته، ولا سيّما أنّ بعض الخصوم لا يظهرون إلاّ في حالات التنافس السلبيّ هذه، أمّا في الحالات الهادئة فإنّك لا تجد لهم رصيداً. فالدخول معهم في مواجهةٍ قد يؤدّي إلى منحهم فرصةَ وجود، وفقدان حركة الوعي فرصةَ بناءٍ وتكوين.

إنّ أمام العاملين الكثير من المسؤوليّات. ولا تقف هذه المسؤوليّات في مواجهةٍ هنا أو هناك، بل تتنوَّع. ففي العصر الحاضر تواجه حركةُ الوعي حركةَ الخرافة والتهريج. وهذه المواجهة جيّدة ما دامت منضبطةً للقواعد الشرعيّة والأخلاقيّة، لكنّ استنزاف حركة الوعي نفسها في هذا الموضوع، وكأنّه لا يوجد بديلٌ عنه أو ملفٌّ آخر ضروريّ يجب الاشتغال عليه، هو خطأٌ فاضح. فلابدّ من توزيع الأدوار والنشاطات؛ ليواجه الخرافة فريقٌ؛ فيما يشتغل فرقاء آخرون على سائر الملفّات؛ لتقديم حلولٍ لمشاكل الشباب اليوم، لقضايا الأسرة والتفكُّك الاجتماعيّ والأزمات التي خلقتها ثورة المعلوماتيّة في العلاقات، وقضايا الجنس والعلاقات الخاصّة، لمشاكل الشباب في الجامعات، لقضايا الاغتراب، لقضايا الصدق والأمانة، للقضايا الماليّة، لقضايا الصداقة وبناء اللحمة، لبناء صروحٍ فلسفيّة ومعرفيّة للفكر الإسلاميّ،

ولمواجهة سيول النقد ضدّ الدين كلّه مع حركة الإلحاد الجديدة التي ظهرت في الغرب بعد الحادي عشر من سبتامبر ٢٠٠١م، وبدأت بالانتشار في العالم العربيّ مؤخّراً، لقضايا العنف والإرهاب والمواطنة، ولمواجهة الكثير من القضايا الأخرى. أمّا لو استنزفت الحركة التوعويّة نفسها في ملفٍّ واحد لأدّى ذلك إلى ضعفها وتلاشيها، وإلى استيقاظها بعد فترةٍ على خواء وفراغ.

هذا هو معنى الإعراض، أي أن لا تعيش الحركةُ الواعية في مدار ردّة الفعل على ما يأتي به الآخر، بل تسعى لكي تصنع الواقع بأسباب الصنع التي خلقها الله تعالى في الحياة، وأن تصبر وتصبر؛ لأنّ هذه الأمور قد تحتاج إلى أجيال كي تكتمل، وليس دائماً يستطيع المنطق الثوريّ الراديكاليّ أن يغيِّر الأمور في لحظاتٍ قصيرة. وإذا ما عاشت أمّتنا الإسلاميّة منذ قرنٍ على ثقافة الثورات فإنّ وعيَها بات يقول لها بأنّ الأمور تتغيَّر بسرعة، فيما كثيرٌ من الأمور تحتاج إلى زمنٍ طويل حتّى تكتمل، وليس يمكن القيام بثورةٍ في كلّ لحظة؛ فللحياة منطقها الخاصّ الذي لا يحمل شكلاً واحداً من العمل والأداء.

أكتفي بهذا القدر من الإشارة السريعة إلى بعض خصائص المرحلة المكّيّة (عدم الغرور بقوّة الآخرين ولا الذهول أمامهم، الامتحان والاختبار، الصبر والتحمُّل مع التقوى، الإعراض).

ويمكننا أن نستخلص شخصيّة الداعية المسلم في هذه المرحلة بأنّها:

أـ شخصيّة قويّة لا تخاف الآخر، ولا يهمّها ما يملكه من مال وعدّة وعتاد، ولا يغيِّر من قناعاتها قوّته وتهديده وتوعُّده ووعيده. وهذا هو **عنصر الشخصيّة القويّة الشجاعة**.

ب ـ الاستعداد للدخول في مرحلة الاختبارات والامتحانات، عبر التهيُّؤ النفسيّ لذلك، ليكون هذا تربيةً روحيّةً للفرد والجماعة. وهذا هو **عنصر البناء الروحيّ**.

ج ـ ثنائيّ الصبر والتقوى، وحمل النَفَس الطويل إزاء مواجهة المصاعب والأحداث. وهذا هو **عنصر القدرة على الاستمرار بشكلٍ سليم**.

د ـ الإعراض، بأنْ لا يستهلك نفسه في المساجلة والخوض في ما يخوضون فيه، بل يصنع الواقع بنفسه عبر أسبابه المتعدِّدة. وهذا هو **عنصر البناء الذاتيّ، والانتقال من ردّة الفعل إلى الفعل**.

ـ يتبع ـ

العقل الدامي

جولة في المدرسة الفكرية للشهيد الصدر

. القسم الأول .

أ. محمد رضا الحكيمي(*)

ترجمة: حسن علي الهاشمي

فلو قبلَ مبكاها، بكيتُ صبابةً بسُعدى، شفيتُ النفسَ قبلَ التندُّمِ
ولكن بكَتْ قبلي؛ فهيَّج ليَ البُكا بُكاها، فقلتُ: الفضلُ للمتقدِّمِ

١ـ أين هي القدوة الحسنة؟

إنّ من بين المسائل التي تمّ رصدها في أعمال كاتب هذه السطور إلى حدٍّ ما، وحظيت بجانبٍ من الاهتمام، هي تلك الكتابات التي تحدّثت عن العلماء الربانيّين، والمؤدِّبين المهذِّبين الكبار، والنماذج الصالحة ـ بكلّ ما للكلمة من المعاني الحقيقيّة ـ، التي يمكنها التأثير في الذين «ينشدون القدوة الحسنة»، وخاصّة بالنسبة إلى الطلاب والجامعيين، وجيل الشباب الباحث عن الحقيقة؛ فيتأسّون بأسلوبهم في الحياة، وبناء الذات، وتهذيب النفس على التديّن الواعي.

كانت الندرة الملحوظة في مَنْ يشكّلون القدوة تقضّ مضجعي، الأمر الذي كان يستحثّني إلى البحث عن أولئك الذين يمكن التأسّي بهم، ورأيت من واجبي الكتابة عن عددٍ من العلماء الذين يمكن الاقتداء بهم، وذلك طبقاً لأسلوبي الخاصّ

(*) صاحب كتاب (الحياة)، أهم شخصية تفكيكية معاصرة، له كتب عدّة، منها: علم المسلمين، المدرسة التفكيكية، الاجتهاد والتقليد في الفلسفة، و...

والمعهود. وكانت أكبر غايتي تكمن في تعريف الطلاب الشباب والجامعيين بالسيرة التربويّة لهؤلاء العلماء؛ فينتفعون بها في عمليّة بناء النفس. وهذا أمرٌ ضاعف من همّتي عندما رأيت الشهيد مرتضى مطهري رحمه الله يقوم به.

إنّ واقع الأمر هو أنني كنت أرى على الدوام ـ ولا زلت أرى ـ الكثير من الطلاّب الشباب في الحوزة «المؤهَّلين للتربية»، بينما هناك في المقابل نُدرة في «المربّي»، وذلك في بعض الحقول التربويّة في الإسلام، وليس في جميع الحقول المشتملة على حقائق الإسلام ومعارف القرآن، والمسائل الحيوية للإنسان والحضور الواعي في واقع الزمن. وإنّ الكثير من ذلك النادر لم يأخذ الأخلاق من أستاذ، ولا علم له بباطن الأخلاق؛ إذ «الأخلاق باطنية»، وهم قانعون ببضعة أحاديث في الأخلاق، دون تفكيك ـ أو معرفة ـ للأحاديث الرئيسة والجوهرية في الأخلاق عن سائر الأحاديث الأخلاقيّة، ودون توجيه أو تنبيه لـ «القلب» وإحيائه من خلال التربية العمليّة والطرق السلوكيّة الشرعية. وفي بعض الموارد لا ترى أثراً لتلك الأحاديث ـ التي تقال في دروس الأخلاق أو منابر الوعظ والإرشاد ـ على حياتهم أو حياة المقرَّبين منهم.

ومن جهة أخرى هناك بين صفوف الطلاب الشباب طاقات قويّة ونفوس مستعدّة، لكن قلّما نجد شخصاً ينسجم مزاجه مع مزاج الجيل والعصر، ويدرك «لغة الزمن»، ويعرف «الاستعمار الظاهر والخفي»، ويُدرك مواطن التمويه والخداع الفكريّ التي تستهدف الطلاب وجيل الشباب، والحكمة التوحيدية في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٤٠)، وتكون له القابلية على تهذيب نفسه، ومن ثمّ يعمل على تطوير طاقتها، ويعمل بعد ذلك على إنماء النفوس، بعيداً عن الانحراف في العقيدة أو السلوك، وتعهّدها بالحضور وعدم الغفلة، وصيانتها من الانحراف والانجراف والسقوط في جميع أنواع الحفر، بما فيها الحفر السلوكيّة، أو حفر اليأس وانعدام الرؤية، أو الانهيار أمام أشباه الفلسفات المفتعلة والمصطنعة، ويجعل منهم ـ من خلال تهذيب أنفسهم بالتقوى الفرديّة والسياسيّة، والزهد المعاشي، وتعزيز ثقافتهم بمعارف الأئمّة الربانيّين عليهم السلام ـ دروعاً صلبة، وقلاعاً حصينة، ومناراتٍ للهداية.

وفي مثل هذه الظروف يسعى المرء في طلب القدوة، ويهتف قائلاً: أين هي القدوة الحسنة؟

وسيعمد ـ من أجل إنقاذ الجيل المعاصر من كلّ الطبقات، وخاصّة الطلاّب الشباب، الذين ستكون الثقافة والسلوك الدينيّ للمجتمع في المستقبل رهناً بأسلوب تفكيرهم ووعيهم وتقواهم وزهدهم ـ إلى البحث عن أشخاص يمكنهم أن يكونوا قدوةً للشباب وتربيتهم، وأن تكون لهم صلاحيّة قيادة هذه القافلة نحو الصلاح والتكامل، وأن لا يتخبّطوا بهم في متاهة المقهوريّة المعرفيّة، والرهاب الذهنيّ، والانهيار أمام الثقافة الغربيّة، والانسداد الفكريّ، والتعبُّد العقليّ، وأن يعملوا على تعريفهم بعظمة «التعقّل السماويّ» و«المعرفة السماويّة» و«العلم السماويّ» و«السلوك السماويّ»، وأن يعملوا على إبعادهم عن «السلوك المصطنع».

وفي ذات الوقت الذي يتمّ فيه الحفاظ على حُرمة الكبار، يجب أن يتمّ السماح لهؤلاء المتعلّمين ببلوغ شأوهم، وأن يسمح لهم بالتفكير بعقولهم، لا بعقول غيرهم، حتّى لو كانت تلك العقول هي عقول أولئك الكبار، وأن يسمح لهم أيضاً بأن يكون تعقّلهم تعقّلاً اجتهادياً وناقداً ومستقلاً، وليس مقلّداً ومحاكياً ومنفعلاً، فيمضي مشّائيّاً لستّة قرون، وصدرائيّاً لأربعة قرون.

وكذلك يجب أن لا تعطى «المسائل الكشفيّة» ـ التي، على فرض صحّة المباني الاعتقادية للمكاشف، والثبات والاستمرار الممتدّ للسلوك، وصحّة النتاج، لا تثبت حجيّتها إلاّ على نطاق خاصّ ـ للمتعلّمين حديثاً والسائرين في أودية الفكر بوصفها بديلاً عن «المسائل العقليّة» الصرفة.

ولابدّ أن يكون شعارهم: «ابحث من أجل الوصول إلى الحقيقة»، وليس «اقرأ وانسج على ذات المنوال».

وفي ما يتعلق بالبحث عن القدوة للطلاب الشباب وغيرهم من الشباب، لفتت انتباهي هذه العبارة لأحد الكتّاب الغربيّين التي قال فيها: «من أجل توسيع أفق الشباب ليس هناك ما هو أفضل من الاطّلاع على سيرة العظماء؛ لأن وجود العباقرة هو النموذج المجسّم لجميع الفضائل التي نريد تعليمها لأبنائنا من خلال نصائحنا

وأوامرنا».

٢ـ الهدف الأسمى والأشمل

في سياق هذا الهدف المقدَّس والسامي والشامل، أي وضع الأسوة الحسنة ـ في الإيمان والعلم والإقدام والمعرفة والشجاعة والزهد ـ أمام الطلاّب الشباب وغيرهم من الذين يرومون بناء أنفسهم، عمدتُ في حدود ما تسمح لي الفرص إلى التعريف ببعض الشخصيّات التي تستحقّ أن تكون أسوة، من خلال تصوير شخصياتهم العلميّة والمعرفيّة والاعتقادية، وما تمتَّعوا به من الشجاعة والمضيّ والإقدام، بأسلوب لا يُشبه كتابة السِّيَر. وكان من بين أولئك العظام الذين أعيد إحياء ذكرهم هنا:

١ـ مير حامد حسين الهنديّ(١٣٠٦هـ): المجاهد والمحقّق الكبير، مؤلّف كتاب «عبقات الأنوار»، والسدّ المنيع في مواجهة المتعصِّبين الذين يعملون على بثّ الفرقة.

٢ـ السيد جمال الدين الأسدآبادي(١٣١٥هـ): الفيلسوف الذي دعا إلى التحرُّر والرقيّ، ونادى بـ «الوحدة الإسلاميّة»، والمصلح الكبير، وقائد صحوة أقاليم القبلة.

٣ـ الميرزا محمد تقي الشيرازي (الميرزا الثاني)(١٣٣٨هـ): المرجع القائم وقائد الصحوة بوجه الاستعمار، وحامل لواء اليقظة.

٤ـ الشيخ محمد خياباني(١٣٣٨هـ): العقل الواعي، وتجسيد الشجاعة والبطولة ومعرفة الزمان والمتغيّرات.

٥ـ الشيخ محمد جواد البلاغي النجفيّ(١٣٥٢هـ): حامي ثغور الإسلام، وطليعة المواجهين للغزو الاعتقاديّ، والوقوف في وجه أدعياء العلم، وأساطيل ثقافة الاستعمار والتبشير.

٦ـ السيد موسى زرآبادي(١٣٥٢هـ): المتألّه القرآنيّ، والزاهد المتعبِّد، والعالم الباطني، وصاحب الفنون الفذّ، ومربّي الكبار، ومن أساتذة «التفكيك».

٧ـ الميرزا مهدي الإصفهاني الخراساني(١٣٦٥هـ): إبراهيم معابد التعقُّل، ومغربل المعارف القرآنيّة، ومعلّم معارف أهل البيت، والزاهد الكبير، والمغيِّر الجريء.

٨ ـ السيد شرف الدين العامليّ(١٣٧٧هـ): العلاّمة المجاهد، و«الكاتب الكبير»، والسدّ المنيع لمدرسة أهل البيت، ومؤلّف كتاب «المراجعات» المفحم، وكتاب «النصّ والاجتهاد» (تجسيد الحقائق)، و«الفصول المهمّة في تأليف الأمّة» (منارة الوقوف في وجه عناصر الفرقة وأقلام عملاء الاستعمار).

٩ـ الشيخ مجتبى القزوينيّ الخراسانيّ(١٣٨٦هـ): الخبير بالمعارف القرآنيّة، والمحقّق في التعاليم الولائية، والجامع بين المعقول والمنقول، والعالم بغرائب الفنون، والإنسان الفذّ الذي هو بحجم نفسه وعظمته.

١٠ـ الشيخ آغا بزرگ الطهرانيّ(١٣٨٩هـ): ناشر ميراث ثقافة التشيّع، وحارس التراث الخالد، مؤلّف كتابَيْ «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»، و«طبقات أعلام الشيعة»، مضافاً إلى كتبٍ أخرى.

١١ـ العلاّمة الأميني(١٣٩٠هـ): النموذج الكامل للمشاعر الشيعية، وتجسيد التحقيق العلميّ، وقائد ميادين الدفاع المقدّس الثقافيّ والاعتقادي، ومعمار قلعة «الغدير».

١٢ـ الشيخ مرتضى مطهّري الخراسانيّ(١٣٥٨هـ.ش): المفكّر المفعم بالعلم، وشهيد الدين والفضيلة، والوعي والإيمان، وحامي حمى التكليف والإقدام.

١٣ـ العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي(١٣٦١هـ.ش): الفيلسوف الموسوعيّ والجامع، وصاحب التفكير الحرّ، ومعلم الحرّيّة في إظهار الحقيقة، مؤلّف تفسير «الميزان» الذي أكّد فيه بشكل شديد وصريح على الاختلاف بين «الوحي» و«الفلسفة» و«العرفان». وقد ذكرتُ في كتابي «مكتب تفكيك» هذا الرأي الصريح عنه، والذي استدلّ عليه استدلالاً رياضياً[١].

وإذا بقي من العمر بقية فإنّني سأعمد في كتاب «إلهيّات إلهي وإلهيّات بشري» إلى ذكر آرائه المناهضة للفسلفة والعرفان ـ بسبب البُعد عن التقليد، وحرّيّة الرأي ـ التي أثبتها في تاريخ العلم الإسلاميّ، ومن ذلك:

١ـ الإرادة صفة الفعل دون الذات.

٢ـ هناك بين الفعل والفاعل غيريّة، وليس سنخيّة.

٣ـ الكشف ـ إذا صحّ ـ فحجّيّته شخصيّة، وليست عامّة.

٤ـ لا أساس لمكاشفات محيي الدين ابن عربي.

٥ـ ترجمة الفلسفة في الإسلام تدخل في خانة الغزو الثقافيّ.

٦ـ مصادر معرفة الإسلام منحصرة بظواهر القرآن الكريم والسنّة المطهّرة.

٧ـ أصيب العلم القرآنيّ بالخلل بعد ترك العمل بمضمون «حديث الثقلين».

٨ـ أصبح نهج التعقُّل ـ الذي دعا إليه القرآن وشدّد عليه ـ مهجوراً.

١٤ـ الأستاذ محمد تقي شريعتي مزيناني(١٣٦٦هـ.ش): سقراط خراسان، معلّم الدين للأجيال المنكوبة بالطوفان، المفكّر الدينيّ الزاهد، معيد جذوة «القرآن»، و«نهج البلاغة»، ومن الطلائع المقتدرة في مواجهة الإلحاد والطغيان.

١٥ـ البروفسور عبد الجواد فلاطوري الإصفهاني(١٣٧٥هـ.ش): الفيسلوف الموسوعي لفلسفة الإسلام وفلسفة الغرب، والمبلّغ «الرشيد»[٢]، والرسالي الغريب، وناشر الإسلام الصادق والمخلص في الغرب المظلم.

١٦ـ العلاّمة الجعفري(١٣٧٧هـ.ش): «الأصوليّ، والفقيه، والمتكلّم، والعلاّمة»[٣]، والمدافع الفريد عن ثغور الإسلام، والمحاور الفذّ والقدير لعلماء الملل والأديان[٤]، والمجاهد لنصف قرن في الصفوف الأماميّة.

٣ـ حمَلَة المشاعل (١)

ها أنتم ترون إنساناً، مثل كاتب هذه السطور، هادفاً، ومحبّاً للفضيلة، والفضلاء، والذين ينشرون الإيمان، والذين يؤمنون بالمستقبل الزاهر، وصنّاع الملاحم، وصنّاع الأفق، والداعين إلى المعرفة الصحيحة، لم يستطع أن يغفل عن كانونٍ مشعّ، وقدوة كبرى، وفجر ساطع. ولكنني كنتُ أقول على الدوام: إن تلامذة «الشهيد الصدر» يقومون بواجبهم في هذا الاتجاه، كما أنهم قاموا ببعض الأعمال القيّمة في هذا السياق، وكلّهم مأجورون ومشكورون.

واستمر الوضع على هذه الشاكلة إلى هذه اللحظة (شهر بهمن من عام ١٣٧٩هـ.ش)، حيث ـ وبفضل السادة الكرام العاملين في إدارة «مجمع الفكر

الإسلاميّ» في قم المقدَّسة ـ وصلني عددٌ من مجلّة «الفكر الإسلاميّ» القيّمة، وهو العدد الخاصّ بالشهيد السيد محمد باقر الصدر(٥) ـ أعلى الله درجاته ـ، مشفوعاً برسالة، وهنا تحقَّق ما قاله «عديّ بن رقاع»:

ولكن بكَتْ قبلي؛ فهيَّج ليَ البُكا   بُكاها، فقلتُ: الفضلُ للمتقدِّمِ(٦)

الأمر الذي أحيا جذوةً كانت متأجِّجة في جوانحي، لكي أعيد التفكير في السيد الشهيد الصدر ـ الذي كان ولا يزال يحتلّ مساحة كبيرة من تفكيري ـ ثانيةً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى اضطراب الحوزات في مختلف الأبعاد، وحيرة الكثير من الطلاّب الشباب والكفوء في أمر التربية والعثور على القدوة، والتخطيط، ومطالعة الكتب، والرؤية الاعتقادية، والتعايش مع الناس، والألفة معهم وائتلافهم، والتفكير العصري، والمعرفة بالجيل المعاصر، ومعرفة العصر معرفة ثقافيّة، لا معرفة تقويمية، والمطالبة بالعدالة، ومعرفة الاقتصاد الإسلاميّ، والقسط القرآنيّ، وما إلى ذلك من مقولات العمل والفكر والنشاط والتكليف والرسالة وغيرها من المفاهيم، والحبائل والشراك المنصوبة أمام الفكر، وهو ما وقفتُ عليه في سفرتي الأخيرة إلى قم، في شتاء عام ١٣٨٠هـ.ش، بعد مضي ما يقرب من اثنين وعشرين عاماً على انتصار الثورة، بعد لقائي ومحاورتي ما يقرب من خمسين شخصاً، وسماعي للواعج صدورهم، الأمر الذي آلمني كثيراً، وكلّي أملٌ في أن تكون هذه هي الحالة الغالبة، وليست الحالة الشاملة.

أجل، إنّ العدد الخاصّ بالشهيد الصدر أعاد الجذوة المشتعلة في صدري، ولعنت القتلة من البعثيين العملاء الذين أطفأوا هذا المشعل الهادي؛ جهلاً ولؤماً وتخلّفاً وقسوة، كلّ ذلك خدمة للاستعمار والاستكبار، وقبول الذلّ، في تصفية هذه الثروات الوطنيّة التي تضمن للأمّة عزّتها وإنسانيّتها، وأعادوا العراق بجريمتهم النكراء إلى بدويّته الأولى. إنّ شخصيات من أمثال: السيد الشهيد الصدر، والعلاّمة الطباطبائي، والشهيد مطهري، والعلاّمة الجعفري، والبروفسور فلاطوري، لا تختصّ بالشيعة أو العراق أو إيران، بل إنّ هذه الشخصيات الخالدة والعملاقة هي ثروة إسلاميّة، بل هي ملك للعلم والعالم والإنسانيّة والآفاق البشريّة وأركان التربية

والأخلاق. إنّ قتل أمثال السيد الشهيد الصدر إنما هو جريمة بحقّ الإنسانيّة، ومحاربة لمحور قيَم الحياة، ووقوف بوجه طلوع الشمس.

ولكن هيهات أن تتمكن يدٌ أثيمة من أن تقطع الطريق على هذه القيم، أو أن تُطفئ الضياء الذي نشره هؤلاء الأفذاذ.

قد يتطاول قزمٌ على عملاق فيقذفه بالحجارة، ولكن سرعان ما سترتدّ تلك الحجارة إلى راميها وقاذفها وتفلق هامته: (ولن يُدعى كبيراً مَنْ يشتم الكبارا).

كيف يمكن محو آثار العلاّمة الجعفري، والشهيد مطهري، والسيد الشهيد محمد باقر الصدر ـ الذي أدعوه في هذا العصر «نابغة الفقهاء» ـ من حوزة العلم والفكر، والتفكير والإيمان، والحماسة والملحمة والإقدام والتربية والتأثير؟!

وعلى حدّ تعبير السيد جمال الدين الأسدآبادي: «إنّ القضاء على صاحب النيّة لا يقضي على النيّة؛ فإنّ صفحة التاريخ ستحمل كلمة صاحبها، وتسجِّل موقفه»[٧].

٤ـ حمَلَة المشاعل (٢)

إنّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر حيّ، ما دام العلم والفكر حيّاً، وما دام المنطق والاستدلال حيّاً، وما دام الزهد والتواضع حيّاً، وما دام التكامل والقيَم حيّة، وما دام تهذيب الناس حيّاً. وهو حيٌّ ما دام «القرآن» حيّاً، وهو حيٌّ ما دام «نهج البلاغة» حياً، وهو حيٌّ ما دامت «الخُطب الفاطمية» حيّة، وهو حيٌّ ما دام «الغدير» و«عاشوراء» حيّة، وهو حيٌّ ما دامت صرخة زينب الكبرى تهزّ أركان قصر يزيد وهي تقول: «أمِنَ العدل يا بن الطلقاء» حيّة، وهو حيٌّ ما دامت الرسالة والإيمان والمسؤوليّة حيّة، وهو حيٌّ ما دام الوعي واليقظة والحضور حيّاً، وهو حيٌّ ما دامت الحماسة والبطولة حيّة، وهو حيٌّ ما دامت الشمس والحياة حيّة، وهو حيٌّ ما دامت الحياة الاقتصاديّة حيّة، وهو حيّ ما دام الجهاد، من أجل تحقيق العدالة، واستعادة حقوق المحرومين، حيّاً. إنّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر حيٌّ، ما دامت مقارعة الرجعية والتخلف حيّة، إنّ الشهيد الصدر حيٌّ ما دام الدم منتصراً على السيف...

إذاً علينا أن لا نفوّت فرصة الاستفادة من هذه الثروة، وأخذ جذوة من هذا

القبس، وعلينا أن لا نعتبر الدم الذي يفور بكل هذه الفضائل والبركات والنعم، والروح التي صدرت عنها جميع هذه الأفكار السامية، والشخص الذي صدرت عنه جميع هذه المؤلَّفات والأعمال، ميتاً ومندثراً؛ إذ قال الله تعالى في محكم كتابه: ﴿**وَلاَ تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لاَ تَشْعُرُونَ**﴾ (البقرة: ١٥٤). إنّ صدام المقبور أحقر وأدنى وأحطّ من أن يرقى إلى تراب نعل الماشين في أثر السيد الشهيد الصدر رحمه الله.

إذاً علينا أن نبذل كلّ ما في وسعنا من أجل التعريف بهم، وتقديمهم إلى الأجيال، وتعريف آثارهم وأعمالهم، وليس مجرّد تخليد ذكرهم، وأن نقدّم هذه الجوهرة وتسويقها إلى طلاّبها من الشباب والجامعيّين، وتعريفهم بمبادئهم العقليّة، وسلوكهم العمليّ، وأن نجعلهم أحياء في آفاق العقول والأفكار، وأن نجعل من حُمرة الفجر والشفق استحضاراً لدماء الإمام عليّ عليه السلام والأئمّة الشهداء عليهم السلام من أبنائه الأطهار. وعندما تنشر الشمس ـ في الصباح والغروب ـ ضوءها، وترسل أشعتها عبر المروج، وتنقل دماء التاريخ إلى العالمين، علينا أن نغتنم الفرصة ونخضّب أرواحنا بهذه الأشعة الدامية.

إنّني في هذه السطور التي أقدِّمها هديّة إلى روح السيد الشهيد الصدر ـ الروح المطمئنّة إلى جوار ربها، والتي ترزق من الفيض اللامتناهي ـ أعمد طبقاً لمنهجي وهديي في هذا النوع من الكتابات[٨] إلى تدوين مطالب وأسس مفيدة وبنّاءة على نحو الاختصار، وأرسل برسائلي إلى المجتمع. وبطبيعة الحال لا يمكن إلاّ للمؤمنين الرساليّين أن يحصل على هذه الرسائل من فكر وسيرة ومواقف هذه الشخصيّات العظيمة.

٥ـ المعرفة الشفّافة

يجب علينا القول بأنّ المقالات التي اشتمل عليها ذلك العدد الخاصّ من تلك المجلّة كانت غنية وثرّة للغاية. وإنّ هذا العدد بذاته عدد ضخم وقيِّم. أسأل الله أن يمنّ على الأقلام الفاضلة التي ساهمت في إنتاج هذا العدد بالعلم والثواب الجزيل، وكلّي

أمل بأن يجعلهم الله تعالى محطّ نظر الإمام الحجّة بن الحسن المهدي. وأنا بدوري قد استفدت أيضاً من مقالات هذا العدد الخاصّ في كتابة هذه المقالة.

وأيّاً كان يجب بذل المزيد من الجهود من أجل التعريف بهذا السيد الشهيد ـ الذي هو شهيد العقل والحماسة والإيمان والجهاد والوعي والصحوة واليقظة والحضور ـ إلى الناطقين باللغة الفارسية، وخاصّة في الحوزات العلميّة والجامعات الإيرانيّة.

وفي ما يلي أشير إلى بعض رؤوس الأقلام التي تحضرني، وأسأل الله التوفيق:

١ـ أن تترجم مقالة «مدرسة الشهيد الصدر الأخلاقيّة» إلى الفارسيّة بشكل صحيح وفصيح، وأن تنشر على شكل رسالة أنيقة ورشيقة (بحجم القطع الصغير) وتجليد جميل، وأن تنشر بأعدادٍ كبيرة، بحيث تصل إلى أكبر عدد من الطلاّب والجامعيّين، وبشكلٍ مجّاني.

٢ـ أن يتمّ إصدار مجلة ـ ولو نصف سنوية ـ باسم «الشهيد الصدر»[٩]، وتعنى بالأفكار العلميّة والتحقيقيّة والمباني القرآنيّة المستدلّة للسيد الشهيد، وتعكس تفوّقه العلميّ وجرأته وشجاعته في إطار المقالات والمقترحات التالية:

أ. تحليل مؤلَّفاته، وإبراز أفكاره الجديدة.

ب ـ دوره وتأثيره في إحياء النقد العلميّ والمنطقيّ والفلسفيّ في حوزة النجف الأشرف.

ج ـ الردّ العلميّ على المدارس شبه الفلسفيّة المنحرفة.

د ـ الدراسات الشموليّة.

هـ ـ المباني الاقتصاديّة.

و ـ الفلسفة الاجتماعيّة.

ز ـ الآراء المهمّة في إصلاح واقع المرجعيّة.

ح ـ حذف العرفان الهنديّ والغنوصيّ، ووحدة الوجود، من المباحث العقليّة والتعاليم القرآنيّة في التوحيد والمعاد ومعرفة النفس، والتأكيد على الإخلاص للتعاليم القرآنيّة والمعالم السماويّة.

ط ـ الاهتمام الواسع بالأفكار والفلسفات المعاصرة.

ي ـ الصمود والثبات في وجه حزب البعث العراقيّ المنحطّ، وأفكاره الإلحاديّة المنحرفة.

أجل، يجب بحث جميع هذه الأمور وتحليلها وتحقيقها، وأن يتمّ استنباط النتائج المهمّة المترتّبة عليها بشكل علميّ. وعلى المدرّسين في الحوزة العلميّة وأساتذة الجامعات ـ في البلدان الإسلاميّة وغيرها ـ والطلاّب الأفاضل والجامعيين أن يسهموا في إعداد مطالب هذه المجلة، وأن يفتحوا الطريق أمام الإبداعات الأخرى، وأن يدخلوا في دائرة تحقيقاتهم المسائل الضرورية والمطالب الجديدة؛ تأسّياً بنهج السيد الشهيد الصدر، ويعملوا على إحياء روح الإبداع والتجديد والتفكير المعاصر، ويُسارعوا إلى التوجُّه نحو الفلسفة الحيويّة والحكمة الخالصة.

٣ـ كتابة سيرة ومواقف السيد الشهيد الصدر بلغاتٍ أخرى، وتعريف العالمين بأفكاره.

٤ـ أن تقام من حين إلى آخر مؤتمرات للتعريف بشخصيّة السيد الشهيد الصدر، وأن لا يقتصر عقد هذه المؤتمرات على مدينة قم المقدَّسة وفي داخل الحوزات العلميّة فقط، بل يجب توزيعها على الأمكنة الأخرى أيضاً.

٥ـ ترجمة بعض الأعمال القيّمة والانتقادية للسيد الشهيد الصدر إلى اللغات الأخرى بشكل فصيح وصحيح.

٦ـ التعريف بالماهيّة الاستعماريّة، المعادية للإنسان والحاقدة على الإسلام، لحزب البعث السفّاح، في إطار العديد من المقالات، ومن زوايا متعدِّدة، وأن يتمّ إعداد فهرست بجرائم حزب البعث وانتهاكه للمقدَّسات، والإنسان العراقيّ، والعراق نفسه، والشهداء العظام الذين سقطوا على يد الأشقياء من سلالة شمر بن ذي الجوشن وبني سنان، وأن تترجم إلى عدّة لغات.

٦ـ المنطق الصوري ومنطق الصورة

إنّ من بين المميّزات التي تمتاز بها الشخصية الفكريّة للسيد الشهيد الصدر والاستقلال العقليّ ـ الذي أُجِلّه لدى أيّ عالم كان ـ هي نزعته الناقدة في تعاطيه مع

المسائل العلميّة والمباني الفكريّة. ومن ذلك: نقده للمنطق الصوري الأرسطي.

وفي ما يلي نقترب من معرفة السيّد الشهيد الصدر على نحو أكبر. إننا نعاني في الحوزات العلميّة الراهنة ندرة في الشخصيات الباحثة، والتي تتمتع بالأفق الواسع، والتحرُّر الفكريّ، وتجاوز التقليد في العقليّات، والجرأة في العرفانيّات.

من هنا لا نرى إلا القليل ممَّنْ يرصد الصقيع الفكريّ المستورد من الإيحاءات الغربيّة، والنتاجات التي تفرزها مخيلات صنّاع الفلسفات الصهيونية والإمبريالية، في حين لا يعيش الصقيع عند ارتفاع الشمس إلاّ لماماً، غاية الأمر أننا لا نرى شمساً ساطعة في الحوزات العلميّة إلاّ في حالات نادرة، فحتى الآن لم يتمّ الاعتراف رسمياً بالاجتهاد العقليّ والانتقاد الفلسفيّ وإعادة النظر في العرفان. من هنا فإننا سنشهد في المستقبل مزيداً من الصقيع المتراكم، وتكون أصغر التوافه المستوردة هي السائدة في الميدان.

لدينا عددٌ من المجتهدين ـ وربما مجموعة من المجتهدين المدقِّقين ـ في دائرة الفقه والفقاهة ـ هذه الفقاهة المحدودة، والمفتقرة إلى الأبواب التي لها في القرآن وفي الحديث أسانيد كثيرة وقطعية(١٠)، من قبيل: «القسط القرآنيّ العامّ»، و«الزكاة الباطنة»، و«الحقّ المعلوم»(١١)، وتمسّ لها الحاجة الملحّة في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة، وخاصّة المجتمعات التي يحكمها أناسٌ باسم الإسلام ـ يقيمون وزناً للاجتهاد والعدول العلميّ من رأي إلى آخر، طبقاً لمباني الاجتهاد والانتقاد والاستقلال في النظر واستنباط الأحكام، ولكننا لا نمتلك حتّى هذا المقدار في ما يتعلق بالفلسفة، بل على العكس من ذلك، ففي التحصيلات والتفصيلات الفلسفيّة ـ بناء على نقل الكبار وفهمهم والتقليد فيها ـ نرى هناك تقليداً في اجتهادهم، ولا نرى استقلالاً في الفهم والاجتهاد العلميّ بإزاء نظريّاتهم(١٢).

وفي ما يلي نُلفت انتباهكم إلى كلام أستاذٍ كبير في الفلسفة، حيث يقول: «عندما يذكر صدر المتألهين أمراً عندها يجب على بقيّة الأفواه أن تخرس»(١٣).

ما هذا التعليم والأسلوب التربويّ الخاطئ؟! لماذا نتعامل مع الأفكار وكأنها مختومة في معلّبات مغلقة؟! إنّ الذي يفوه بهذا الكلام إنّما هو فيلسوف متبحِّر، عاش

في الغرب لسنوات، وهو على معرفة بالفلسفات السائدة هناك. وقد روى بنفسه قائلاً: «إنّ الغرب يشهد في كلّ عقد ظهور فلسفة جديدة». فلماذا تمضي علينا نحن المسلمون ألف سنة والفلسفة حكرٌ على ثلاث مدارس، وهي: المدرسة المشّائيّة؛ والمدرسة الإشراقيّة؛ والمدرسة الصدرائيّة؟! إذا كان مكتوباً علينا أن نتفلسف ونخرج عن الخلوص والصراحة والفطرة و«الحكمة السماويّة» فلماذا ندور حول أنفسنا مربوطين إلى فلسفة خاصّة، ونحرم أنفسنا من الانطلاق في رحاب جميع الفلسفات العقليّة؟! ألم يعمد صدر المتألهين، وهو الفيلسوف الكبير ـ بعد اعتقاده وإصراره على «أصالة الماهية» لسنوات طويلة ـ، إلى الاعتقاد بالعرفان الفلسفيّ والقول بالمسائل العرفانيّة في الفلسفة، من قبيل: «أصالة الوجود»، و«وحدة الوجود»، و«الاشتداد في الوجود»، وما إلى ذلك؟![١٤].

ما هي النتيجة المترتّبة على إنشاء العقول على التقليد في الدنيا والآخرة؟! فقد ظلّ كبار عقلائنا، بمن فيهم الشيخ الرئيس ابن سينا، وأستاذ البشر والعقل الحادي عشر الخواجة نصير الدين الطوسي، والمعلم الثالث المير محمد باقر الداماد الحسينيّ الإستراباذي، يعتقدون بـ «أصالة الماهيّة»، وظلّوا على هذا الاعتقاد لثمانية قرون. وكان جميع الفلاسفة يذهبون إلى الاعتقاد بعمدة المسائل القائمة على «أصالة الماهيّة»، بحيث لو ذهب شخصٌ إلى خلاف القول بـ «أصالة الماهيّة»، أو أنكر واحدة من المسائل القائمة عليها، من قبيل: عدم اتّحاد العاقل والمعقول، وعدم الحركة الجوهرية، طعن في عقله، واعتبر مخالفاً للعقل والمسائل العقليّة، وتعرّض لأنواع السخرية والتهكم. ومن جهة أخرى كان أنصار الفلسفة يلجؤون إلى «التأويل»، ولا يتبعون النهج العلميّ القائل بـ «التفكيك». وعمدوا إلى تفسير الكثير من الآيات والروايات وتأويلها على أساسٍ من «أصالة الماهيّة»، وطبقاً للمراتب العقليّة الأربعة عندهم: (العقل الهيولي، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد)، والأفلاك التسعة، والعقول العشرة ـ التي مضت أعوام طويلة على إثبات بطلانها ـ. وطبقاً لتعبير العلاّمة الطباطبائي كانوا يُسقطون آراءهم التخصُّصيّة في الفلسفة والعرفان والكلام وما إلى ذلك على «القرآن الكريم»[١٥].

وها نحن نعيش في نهاية المئوية الرابعة أمراً مخالفاً لما كان عليه أسلافنا، حيث يذهب القسم الأكبر ـ وليس الجميع ـ إلى القول بـ «أصالة الوجود»، و«عدم أصالة الماهيّة»، من قبيل: اتّحاد العاقل والمعقول، والحركة الجوهرية، وما إلى ذلك. والآن إذا خالف شخص أصالة الوجود ـ التي هي في ماهيّتها مسألة كشفية، كما تمّ التصريح بذلك في الكثير من مواضع «الأسفار الأربعة» ـ، ولم يرَ المسائل المتفرّعة عنها، من قبيل: «الاشتداد في الوجود»، مسائل عقليّة صرفة أو فلسفيّة بحتة، سيتعرض لذات النقمة والسخرية والتهكُّم الذي تعرَّض له المخالفون لأصالة الماهية والمسائل المتفرِّعة عليها في تلك القرون الثمانية. فهل يمكن عدّ هذا النهج نهجاً فلسفيّاً أو تعقُّلاً حقيقيّاً، أم هو مجرّد تربية وإعداد لمجموعة من المقلِّدين الذين يخدعون أنفسهم؟!

ما هو الإشكال في أن نغدو ـ مثل السيد الشهيد الصدر رحمه الله ـ أحراراً في تفكيرنا، ونؤمن بإمكان النقد الفلسفيّ والمنطقيّ؟

وما هو الإشكال في أن نعمد ـ على غرار السيد علي الحكيم، والعلاّمة السمنانيّ، والعلاّمة رفيعي القزويني، والعلاّمة الجعفريّ التبريزيّ، والعلاّمة الطباطبائيّ، والميرزا النائينيّ، والآغا ميرزا أحمد الآشتياني، والشيخ محمد تقي الآمليّ، والسيد موسى الزرآبادي، والميرزا مهدي الإصفهانيّ، والشيخ مجتبى القزوينيّ الخراسانيّ، والشيخ علي أكبر إلهيان التنكابنيّ، والإمام الخميني، والشهيد مطهري ـ إلى رفض المعاد المثالي للحكمة المتعالية، رغم كلّ تقديرنا للجهد المبذول من قبل الفيلسوف الكبير صدر المتألهين لإثباتها، استناداً إلى التعاليم السماويّة والمباني العلميّة والانتقادات الفلسفيّة واللحاظات العقليّة؟[١٦]. والملفت للانتباه جدّاً أن صدر المتألّهين يذكر في الكثير من عباراته أنّ «المعاد القرآنيّ» هو «المعاد الترابيّ العضويّ الجسمانيّ»، وليس «المعاد المثاليّ»[١٧]. ولم يستطع تعطيل وإلغاء هذا الكمّ الهائل من الآيات المَعاديّة والأحاديث النبويّة وروايات الأئمّة عليهم السلام بشأن المعاد الجسمانيّ والعضويّ. وعليه إذا أصرّ شخص ـ أيّاً كان ذلك الشخص ـ على المعاد المثالي، والتطابق التامّ بين الفلسفة والعرفان وتعاليم القرآن السماويّة، فإنّ كلماته لن يكون

لها سندٌ من العقل، والفلسفة الاستدلاليّة والبرهانيّة، والفلسفة العرفانيّة، كما لن يكون لها سندٌ من الوحي الربّانيّ والتعاليم الإلهيّة.

وهنا «تظهر الثمرة»، على حدّ تعبير صاحب المعالم، ومن خلال هذه المنعطفات الفكريّة يتجلّى ـ عبر التقييم المتأنّي ـ سمو مقام العقول الكبيرة والمتحرِّرة من التقليد لعدد من الكبار في البحث عن الحقائق، وفهم العقليّات، والفحص في المعارف، وكأنّه شمس ساطعة، ويتبلور الوزن العلميّ للمدرسة التفكيكيّة الخراسانيّة، وأدواتها في الاستقلال الفكريّ الإسلاميّ، و«الغيرة القرآنيّة»، وعدم مدّ يد السؤال إلى أيّ مدرسة أو مذهب أو نحلة، وتظهر الرؤية «المنهجيّة» القائمة على «الأسس التفكيكيّة».

إنّ هذا الأمر (النقد الفلسفيّ، والاجتهاد في الفلسفة) في غاية الأهمية. وقد بدأ اليوم بعض المنظّرين يلتفتون إلى أهمّيته إلى حدٍّ ما. وقد طرح نفسه قبل ثمانين عاماً في مدرسة خراسان الساطعة. وقد أخذت هذه المدرسة منذ سنوات متمادية تمنح العقول مكانتها، وتفتح طريقاً إلى التفكير الحرّ، والتأمّل المستقلّ، ودخول النقد الجادّ (المبنائيّ) إلى حقل الفلسفة، والفلسفة العرفانيّة، والعرفان. وتمّ تمييز الفيلسوف المجتهد وصاحب الرأي المستقلّ من المتفلسف المقلّد، وأثبتت ضرورة تكريم وتقدير جهود طلائع النقد الفلسفيّ والفلسفة النقديّة والاجتهاد العقليّ، على العقلاء الناشطين وغير الرجعيين، وكشفت القناع عن الاستعمار ودوره في إبقائنا على جمودنا طوال القرون الأربعة المنصرمة. وإنّ بعض الغرّ الفاقدين للهمّة والعزيمة والاستقلال الفكريّ لا يستطيعون فهم هذا الأمر.

٧ـ الموقف النابذ للتقليد (١)

يقع الكلام حول المقام العلميّ، والذروة الفكريّة، والتحرُّر الذهنيّ، للسيد الشهيد الصدر. إنّ هذا الشهيد ـ شهيد الفضيلة والعقل والإيمان ـ هو واحدٌ من المفكّرين الأحرار والمؤسِّسين للنقد الفلسفيّ في هذا العصر. نعلم أن الفيلسوف الإغريقي أرسطو طاليس(٣٢٢ق.م)، معلّم الإسكندر المقدوني، ومؤسِّس المدرسة

المشائية في لوكيون من أثينا، عمد ـ في مقام كشف مبادئ البرهان، وتقسيمه إلى: أوّلي؛ وثانوي ـ إلى تقسيم الاستقراء إلى قسمين: ناقص؛ وكامل، وذهب إلى اعتبار الاستقراء أساساً للوصول إلى البرهان؛ لأنّ البرهان عنده يعني اليقين بثبوت المحمول على الموضوع من خلال معرفة العلّة الواقعية، وذهب إلى الاعتقاد بأنّ هذه العلّة تحصل من خلال الاستقراء.

لقد ذهب السيد الشهيد الصدر إلى عدم كفاية «المنطق الصوري»، وعمد إلى نقد آراء أرسطو، كما صنع بعض مَنْ تقدم عليه من المفكّرين المسلمين، من أمثال: أبي سعيد السيرافي(٣٦٨ هـ). وقد التفت أنصار المدرسة التفكيكية إلى الإشكالات الواردة على المنطق. لقد مضت سنوات طويلة على فقدان أرسطو لاعتباره في التفكير البشريّ، ولكن لا يزال هناك ـ للأسف الشديد ـ بعض المولعين بالتقليد، والمفتقرين إلى الكرامة والعزّة الفكريّة في الحوزات الإسلاميّة ـ رغم امتلاكهم للقرآن وعلوم المعصومين، والتأكيد على «التعقُّل السماويّ» ـ، يفضّلون تقليد المتقدّمين بشكل أعمى، ولا يلتفتون إلى المنطق الصوري (المنطق الرياضيّ، الجبريّ)، ولم يحدثوا أدنى تغيير في أساليبهم. غير أنّ «الشهيد الصدر هو أوّل فقيه مسلم وفيلسوف شيعي خاض في فلسفة العلم والأسلوب، وعمد من خلال إبداعه لكتابه العملاق (الأسس المنطقيّة للاستقراء) إلى تأسيس طريق لاحب يقوم على المنطق الاستقرائيّ. ومن خلال وضع أصابعه على نقاط الضعف في النظريّات العلميّة لمنظّرين من أمثال: برتراند راسل، وجان استيوارت ميل، وكارل ريموند بوبر، عمد إلى إثبات منطقه الاستقرائيّ بوصفه منهجاً جديداً للتفكير»(١٨).

إنّ علم المنطق ـ الذي هو في كلتا صورتيه: القديمة؛ والجديدة، وربطه بالرياضيّات والمعادلات الجبريّة، لم يُعرف حتى الآن بوصفه معياراً كاملاً لإثبات أو نفي كلّ شيء ـ كان مادة لاستفادة العلماء، بيد أنّ البعض انهار في هذا المقام وتاه في متاهة التقليد، واعتبر صورة البرهان هي الملاك، دون أن يلتفت إلى مادّة البرهان؛ لأنّ المنطق في حدّ ذاته لا يتضمّن صحّة مادّة البرهان.

أخذ علماء من الغرب، من أمثال: لايب نيتز الألمانيّ(١٧١٦م)، وبعده ألفرد نورث

وايتهيد الإنجليزيّ(١٩٤٧م)، وبرتراند راسل الإنجليزيّ(١٩٧٠م)، يفكّرون في إعادة النظر وتجديد بنية المنطق، وانتقدوا موضوع الاستقراء الأرسطيّ. وقد عمد الشهيد الصدر في هذا المقام إلى البحث في جذور الاستدلالات المنطقيّة، التي هي في غالبيتها استقرائية، ولكنّه وصل في الاستقراء التامّ إلى نتيجة مغايرة لنتيجة أرسطو، التي كانت موضع انتقاد بعض المفكّرين الغربيّين. ومن هنا قام ـ على حدّ تعبيره ـ بفصل «المذهب الذاتيّ» في «الاستقراء» عن «الاستنباط الاستقرائيّ». «وألّف كتابه حول «حساب الاحتمالات»، وبيان كيفيّة وصول الاحتمالات إلى العلم».

إنّ هذه المواقف العقليّة هي التي تمضي بالفلسفة نحو الأمام، وتدعم أسس الاستدلال، وتعمل على تحريك المياه الفكريّة الراكدة، وليس تقليد الكبار وخلق حالة من الهلع والرعب في صدور الباحثين عن الفلسفة، فلا يجرؤوا حتّى على إظهار ما يعلمونه. إن النقل ذاكرة، وإن النقد فكر. وهناك فرقٌ بين الذاكرة الفلسفيّة والنقد الفلسفيّ. يجب في الفلسفة أن نقيم الأصل على النقد والتحرير، لا على مجرّد النقل والتقرير. وأن نعمل ـ مثلاً ـ على نقد أدلة «أصالة الوجود» علميّاً وفلسفيّاً وبشكل دقيق ومنهجي. وقد بيّنتُ المنهج العلميّ للنقد الفلسفيّ بالتفصيل في كتاب «مكتب تفكيك»[١٩]. إذاً يجب في الفلسفة أن نصل إلى «استدلال مبنائيّ»، وعدم الاكتفاء بتكرار «الاستدلالات القائمة على المباني السابقة»، التي هي بأجمعها عبارة عن تقليد وتكرار، وتكرار وتقليد. إنّ التقليد في المعارف والعقليّات يعني إلغاء التعقّل. وإنّ مجرّد نقل الفلسفة (في الدروس والكتب) يعني أن نراوح مكاننا. وإنّ نقد الفلسفة هو تحرُّك وتقدُّم نحو الأمام.

وعليه فإنّ الكبار هم الذين أحيوا حوزة خراسان منذ ثمانين سنة، وأقاموا «النقد الفلسفيّ» منذ ذلك الحين على أساس من مباني التعقّلات العميقة والواسعة والفنّيّة، والأسس العلميّة والنظريّة، ومنحوا حوزة مشهد «العلميّة» و«المنهجيّة»، وأخرجوا البحوث من ركودها، وحوّلوا «التقليد» بعد أربعة قرون، بل بعد عشرة قرون، إلى «تحقيق»، وجعلوا من جميع علماء خراسان إما أنصاراً وأتباعاً لمنهج التفكيك، أو متفائلين بهذه الطريقة العلميّة، وأوصلوا العديد من الأفاضل إلى

الاستقلال الفكريّ، والاجتهاد العقليّ، والعزّة والاستقلال الفكريّ، حتى قال أحد كبار أعمدة العلوم والمعارف الإسلاميّة، وأستاذ الأسس المعرفيّة للإسلام، العلاّمة محمد تقي الجعفري التبريزي(١٣٧٧هـ.ش) في بيان علميّة وأهمّيّة مدرسة خراسان: «لم يكن واقع الرؤية إلى الفلسفة في النجف الأشرف بطبيعة الحال قابلاً للمقارنة بمشهد، لقد أصبحت مدرسة الآغا ميرزا مهدي (الإصفهانيّ) في مشهد مدرسة شاملة، وكان يتمّ البحث فيها على نطاق واسع»[٢٠].

وعلينا أن ندرك أنّ النقد إذا كان فنّيّاً وعلميّاً، وكان صادراً عن كفاءة ودراسة وتفكير وإنصاف، وكان الناقد شخصاً مؤهّلاً ومطّلعاً ومسؤولاً، وكان النقد دقيقاً وتفصيلياً، وليس عامّاً وهامشياً يُراد منه التبجُّح وإظهار المخالفة لمدرسة التفكيك؛ ليثبت ـ بزعمه ـ أنه يفهم في الفلسفة، لن يُرفَض أو يُلغى بالمطلق، بل ربما أمكن من خلال النقد البنّاء إثبات أمور قيّمة ومهمّة أيضاً، ويتمّ من خلالها التمييز بين الخبيث والطيّب، أو يتمّ في الحدّ الأدنى فتح نافذة من التفكير المستقلّ أمام المفكّرين. وفي بعض الموارد نصل إلى نفي وردّ نظريّة، والمجيء بنظريّة جديدة، كما هو الحال بالنسبة إلى الكثير من المسائل الخلافيّة في الفلسفة. وأحياناً قد يؤدي النقد العلميّ لأدلة إحدى النظريّات إلى فتح باب جديد حول مسألة من المسائل الخلافيّة، وتكون لذلك أهمّية وقيمة كبيرة جدّاً، وتؤدي إلى ظهور تيّار أو مدرسة جديدة، كما حصل بالنسبة إلى انفصال صدر المتألّهين عن «أصالة الماهية»، بعد سنوات طويلة من الاعتقاد بها والإصرار عليها، والمصير إلى الحكمة المتعالية[٢١]؛ أو ما قام به السيد علي الحكيم(١٣٠٧هـ) في ما يتعلق بمسألة المعاد الجسمانيّ في هوامش «الأسفار الأربعة»، الذي أدّى إلى إبداع جديد هو في عين كونه عملاً فلسفيّاً أقرب إلى المباني السماويّة والتعاليم القرآنيّة؛ أو ما قام به العلاّمة الحائريّ السمنانيّ(١٣٥٠هـ.ش) من العمل العميق في كتابه الضخم تحت عنوان «حكمت أبو علي سينا»، ومناقشاته العلميّة والمتقنة على مباني أصالة الوجود ووحدة الوجود وما إلى ذلك؛ أو الكبار والفلاسفة الذين كانوا معاصرين لصدر المتألّهين ولإدخال المباني العرفانيّة في الفلسفة، والذين أخذوا يواجهونه وينتقدون مبانيه، وواصلوا نهج الفارابي وابن سينا

والخواجة نصير الدين الطوسي والميرداماد وأمثالهم، ووجوده أنسب بالفلسفة العقليّة[٢٢].

٨ـ الموقف النابذ للتقليد (٢)

لقد أثبت السيد الشهيد الصدر من خلال المسائل التي ذكرها حول الاستدلال الاستقرائي (الاستدلال بالخاصّ على العام) ـ خاصّة في ما يتعلّق بـ «الاستقراء التامّ» في كتابه القيّم «الأسس المنطقيّة للاستقراء»؛ إذ تحدّث عن السببيّة العليّة، والمنطق التجريبي، وإثبات علاقة الضرورة العقليّة في السببيّة المذكورة أو عدمها ـ أثبت بما لا غبار عليه أنه فيلسوفٌ ومفكّرٌ مستقلٌ، وليس فيلسوفاً منفعِلاً. وهذا ما قام به الغربيّون منذ عدّة قرون بشأن «التراث الإغريقيّ»، وبذلك حرَّروا أنفسهم من أغلال القرون الوسطى. ولا زال أصحاب الفلسفة عندنا لم يولوا هذه المسألة ما تستحقّه من الالتفات، ولذلك فإنهم لا يزالون يتخبّطون في القرون الوسطى.

حبّذا لو كان العلماء والمفكّرون المسلمون قد عملوا على تحرير أنفسهم منذ قرون من الهيمنة المفروضة والغزو الثقافيّ والسياسيّ للفلسفة والهيئة والنجوم والمسائل الفلكية والكونية الإغريقية. وحبّذا لو أنهم لم يخرجوا عن «العينيّة العلميّة»، التي أكّد عليها «القرآن الكريم» وأحاديث الأئمّة المعصومين﵈، إلى «الذهنيّة اليونانيّة» وأمثالها. وحبّذا لو أنهم هبّوا لنجدة المفكّرين الذين كانوا يرومون الوصول إلى هذه الحرّيّة، وتخلوا عن دعمهم السياسيّ للاهوت المسيحيّ والغنوصيّ والثقافة الهيلينيّة، وأثبتوا استقلالهم في الرأي، كما صنع أبو سعيد السيرافيّ وأنصاره وأمثالهم في مواجهة المنطق اليوناني وأسلوب الاستدلال الإغريقيّ، وعملوا على نقد المنطق الذهنيّ، وبحثوا في الملاكات اللغويّة التي ذكرها بعض المفكّرين المسلمين في تلك القرون ـ وعمد بعض الغربيّين إلى طرحها مؤخَّراً ـ وتداولوها وتوصّلوا إلى نتيجة مفادها: ليس كلّ برهان ـ وإنْ كان من الشكل الأوّل ـ برهاناً حقيقيّاً.

٩ـ معرفة وتحديد «المغالطات»

نجد ابن سينا في كتاب المنطق من «الشفاء» ينصح كثيراً بالتعرّف إلى

«المغالطات» بدقّة وعمق[٢٣]. بيد أنّ الخبير بموازين المنطق يدرك أنّ هذه التأكيدات والوساوس لا أساس لها.

لقد أكّد الشيخ الرئيس في «فنّ البرهان» على أنّ مبادئ «البرهان» هي «أوّلية الصدق»، وذلك إذ يقول: «قد بيّنا من قبل أنّ العلم بمبادئ البرهان ـ المقدّمتان: الصغرى؛ والكبرى ـ يجب أنّ يكون آكد من العلم بنتائج البرهان»[٢٤].

كما يؤكّد شيخ الإشراق على ضرورة وصول «مبادئ البرهان» إلى «الفطريات»[٢٥]. كما يُصرّ على ضرورة «اختبار القياس»؛ بغية إثبات صحّته من حيث الصغرى والكبرى والنتيجة[٢٦]. وهذه أمور قلّما يتمّ الالتفات إليها في تدريس الفلسفة. من هنا يتمّ عرض «المصادرات» بديلاً عن «المبادئ اليقينية». إنّ معرفة «المغالطات» تؤدي إلى معرفة «المصادرات»، وهذا بنفسه نوعُ خروجٍ عن التقليد الفكريّ، والتعبّد المعرفيّ، والخطأ العلميّ، وهذه هي روح الفلسفة والمعرفة.

١٠ـ الفهم الاقتصاديّ (١)

إذا لم يفكّر عالم الدين بالمسائل الاقتصاديّة في المجتمع، ولم يبالِ بكيفية إدارة الناس لأمورهم المادّيّة والمعاشيّة، كيف يمكن له أن يدّعي صيانته وحمايته لسلامة أفراد المجتمع من الناحية الروحيّة والتربية الاجتماعيّة السالمة؟ وكيف يمكن لهذا النوع من العلماء أن يدّعوا النيابة لأئمة الدين، ويعتبروا أنفسهم ملاذاً للناس كما هو شأن الأئمّة؟ إنّ العالم الذي لا يشعر بالتكليف الجادّ في هذا الخصوص، ولا يعتبر المجتمع بمنزلة أسرة كبيرة له، ولا ينتفض في وجه الظَّلَمة من الأغنياء والمافيات الاقتصاديّة، ومصّاصي دماء الشعب، لن يكون إلا كلاً وعالةً على المجتمع، ووصمة عار على الإسلام. لا شكّ في أنّ هذا النوع من العلماء هم خارج الدائرة التاريخيّة للأنبياء، وإنّ نهجهم مخالفٌ لنهج النبياء؛ وذلك لأنّ القرآن الكريم أقرّ أصلين بوصفهما المبدأ الأساس لدعوة جميع الأنبياء{عليهم السلام}:

١ـ التوحيد، كما في قوله تعالى: **﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْباً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾** (الأعراف: ٨٥).

٢ـ العدل (إقامة العلاقات الاقتصاديّة والمعاشية السالمة بين أبناء المجتمع)، كما في قوله تعالى: ﴿**فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا**﴾ (الأعراف: ٨٥).

وقال الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام في وصف علماء الدين في بيانه ومنشوره العظيم: «وَمَا أَخَذَ اللّهُ عَلَى العُلَمَاءِ أَنْ لا يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ، وَلا سَغَبِ مَظْلُومٍ»[٢٧].

إنّ هذا البيان والمنشور القاطع، وغيره من الأحاديث المعتبرة الأخرى التي بلغتنا بشأن «العلماء الصالحين» و«العلماء الطالحين»، إنّما هو لأجل حفظ المجتمع من الإلحاد والانحراف عن الدين[٢٨]، وشلّ حركة أعداء الدين؛ لأنّ هذه الروايات تقول: إنّ العلم وحده ليس هو المعيار، وإنّما الملاك والمعيار هو الزهد والتقوى والعمل. وإنّ الإنسان العاقل لا يفرّط في رأسمال الحياة والسعادة الأبدية ببساطة، بل قد يتخلّى من أجل ذلك عن عشرات العلماء غير الأتقياء، والوعّاظ الفاسدين، والطلاّب غير المخلصين، والمثقّفين من ذوي العقائد الفاسدة وغير المطّلعين على حقائق القرآن وأهل البيت عليهم السلام، ويبتعد عنهم، ويعمل على صيانة دينه وعقائده، والالتزام بأعماله الدينيّة.

ورد في بعض الأحاديث أنّ القابض على دينه (في آخر الزمان)[٢٩] كالقابض على جمر.

وهناك في هذا الكلام نقطتان:

الأولى: صعوبة وتعقيد هذا الأمر، أي القبض على الجمر.

والثانية: سرعة إلقاء الجمر وقذفه بعيداً.

وهذه النقطة الثانية في غاية الأهمّيّة؛ إذ إنه يُفهم ضرورة تحمُّل هذا العناء من أجل الحفاظ على الدين، ولا يفتح قبضته بسهولة، فتضيع منه جوهرة الدين، ولا يعمل على نقض عقائده إرضاءً لهذا الخطيب أو الكاتب الجاهل أو الذي لا تُعرف غايته، أو ذلك المتظاهر بزيّ العلماء والذي يعبد النفس والشيطان والهوى، أو العميل الفلاني الذي يعبد المال ويأكل الرشا في الحكومة الإسلاميّة.

١١ـ الفهم الاقتصاديّ (٢)

لوحظ على بعض المعمَّمين[٣٠] ـ في مناسبة وغير مناسبة ـ أنّه ما أنْ يُطرَح بحثٌ

اقتصاديّ؛ استجابةً لتأكيد «القرآن الكريم» على ضرورة العدالة المعيشيّة، والتأكيد عليها؛ انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥). وكان كلّ الكلام يمثّل محتوى الدين، وقائماً على النصوص القرآنيّة والروائية، والسيرة العمليّة للنبيّ الأكرمﷺ، والأئمّة الأطهارعليهم السلام. حتّى تراهم يفقدون توازنهم، ويتّهمون المحقّقين الواعين، والمؤلّفين المخلصين، والخدّام المتواضعين لمعارف وتعاليم أهل البيت، ويرمونهم بالأباطيل. وطبعاً هناك لهذه المسألة أسباب وعلل مختلفة، نغضّ الطرف عن الدخول في تفاصيلها، ولكنّنا نكتفي بالقول: إنّ هؤلاء يجهلون ماهيّة الدين الإسلاميّ رغم ارتدائهم لزيّ علماء الدين، واجتيازهم المراحل الدراسيّة، وبلوغهم المناصب.

إنّ الدين إنما يكون جامعاً إذا توفّر على عشر فلسفات (نظريّة) قويّة وقائمة بذاتها، وليست مقتَبَسةً من هنا وهناك، ومأخوذة من هذه الحضارة أو شبه الحضارة، ومن القديم والجديد، ومن الشرق والغرب، وهي عبارة عن:

١ـ الفلسفة الإلهيّة (الاعتقاديّة).

٢ـ الفلسفة الأخلاقيّة (التربويّة والسلوكيّة والعمليّة).

٣ـ الفلسفة السياسيّة.

٤ـ الفلسفة الاقتصاديّة.

٥ـ الفلسفة الاجتماعيّة.

٦ـ الفلسفة الحقوقيّة (بالمعنى العامّ).

٧ـ الفلسفة القضائيّة.

٨ـ الفلسفة التبليغيّة.

٩ـ الفلسفة الفنّيّة.

١٠ـ الفلسفة الدفاعيّة.

إنّ كلّ واحدة من هذه الفلسفات بمنزلة اللبنة في بناء صرح الدين. وبطبيعة الحال هناك لكلّ واحدة من هذه الفلسفات فروع وتشعُّبات لسنا الآن في وارد الدخول في بيان تفاصيلها. ورغم اعتقادي بضرورة التخصُّص في فروع وحقول المعارف فإنّني ـ

وعلى مستويات أدنى ـ أرى من الضروريّ أيضاً أن يكون كلّ مَنْ يدَّعي العلم في الدين ـ وحتّى الواعظين، على اختلاف أهمّيّة الموضوع ـ ملمّاً بشيءٍ من جميع هذه الفلسفات العشرة.

إنّ الدين الإسلاميّ ـ لحسن الحظّ ـ دين جامع وكامل، ومستغنٍ بالمعارف، ومستكفٍ بالذات. وإنّ المعارف القرآنيّة العظيمة، وبحر السنة النبويّة والعلم المحمّديّ، والتعاليم القيّمة للأئمّة المعصومين عليهم السلام ـ والتي لم يتمّ التعرّف عليها للأسف الشديد إلاّ قليلاً ـ تحتوي على جميع الجهات اللازمة، وتتمتع بإلهيّات قوية وغنية للغاية. وفي الإلهيّات ـ بناءً على المبنى العلميّ لـ «المدرسة التفكيكيّة» ـ ليس هناك من حاجة إلى الأخذ من أيّ نحلة فلسفيّة أو عرفانيّة، قديمة أو جديدة، شرقيّة أو غربيّة. وبفضل وبركة المعارف القرآنيّة والمحمّديّة والإماميّة ـ بالتعقّل التامّ، والتأمُّلات الفطريّة، والعقل النوريّ، وليس العقل الآليّ ـ ليست هناك من حاجة إلى أيّ شخص أو مكان آخر، بل في الكثير من المسائل المعرفيّة والجوهريّة، من قبيل: أصل الوجود الإلهيّ، والصفات الإلهيّة، والوحي، والتقدير، والدعاء، والبداء، وماهيّة القرآن، ومعرفة النفس، والمعاد الجسمانيّ ومسائله، والحشر، والأبديّة، نجد هناك اختلافات أساسيّة مع المدارس الفلسفيّة والاتجاهات العرفانيّة. وإنّ المباني العقليّة السماويّة القويمة راجحةٌ ـ بحكم العقل نفسه ـ على تلك المباني البشريّة النظريّة المتبدِّلة والآراء المتغيِّرة على الدوام، ترجيحاً يفوق الوصف، وإنّها توصل الإنسان الباحث إلى المعرفة الأصيلة التي لا خلاف عليها.

ذكر أستاذ البشر والعقل الحادي عشر الخواجة نصير الدين الطوسي في بداية «شرح الإشارات» كلاماً في شأن الفلسفة هو فصل الخطاب، فقال: «اعلم أنّ هذين النوعين من الحكمة النظريّة ـ أعني الطبيعيّ والإلهيّ ـ لا يخلوان عن انغلاق شديد، واشتباهٍ عظيم؛ إذ الوهم يُعارض العقل في مآخذهما، والباطل يُشاكل الحقّ في مباحثهما. ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة، ومصادم الأهواء المتقابلة، حتى لا يُرجى أن يتطابق عليها أهل زمان، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان...».

وهذا الكلام من أحد عمالقة وأساطين الفكر والفلسفة لا يحتاج إلى ذكر

دليل أو الإتيان بشاهد. يكفي في ذلك أن يحصل المرء على إلمامٍ قليل بالفلسفة وآراء الفلاسفة، ويمرّ بقائمة أسماء الفلاسفة المخالفين لابن سينا، ومن ثم قائمة أسماء الفلاسفة المخالفين لصدر المتألّهين، ليقف على الحقيقة. وأما بالنسبة إلى الفلسفة الغربيّة فالاختلاف من ذاتيّاتها.

١٢. الفهم الاقتصاديّ (٣)

وعليه ندرك الآن جيّداً مدى أهمية التفات السيد الشهيد الصدر إلى المسائل الاقتصاديّة. فقد توصّل هذا المفكّر الكبير والوجدان الاجتماعيّ اليقظ بوضوح إلى أنّ موضوع الاقتصاد يشكّل «أصالة قرآنيّة»، ليتمّ التأسيس للقسط والعدل داخل حياة الناس وخارجها؛ إذ يقول تعالى: ﴿**لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ (الحديد: ٢٥). وإنّ هذا التعبير المذهل والموجز، والذي هو على أعلى درجات البلاغة والجمال، وذروة القوّة والمتانة، من أكثر الآيات القرآنيّة إعجازاً، وهو من أكثر التعاليم السماويّة بناءً؛ إذ تثبت بوضوح أن أصالة الاقتصاد في الإسلام ـ ونعني بذلك اقتصاد القسط والعدل، وليس الاختلاف الطبقي والتكاثر والترف، وأكل الرشا والإجحاف، والتبذير والإسراف ـ من أكثر الأصول الإسلاميّة تجذُّراً وعمقاً في الإسلام.

وبغضّ النظر عن الآيات نجد أنّ الروايات المعتبرة الكثيرة، والسيرة العمليّة للنبي الأكرم‏صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين‏عليهم السلام، تحكي بأجمعها عن الدفاع التامّ والاستماتة في تطبيق العدالة، وتصحيح أسس الاقتصاد والمعيشة في المجتمع القرآنيّ، وإحقاق حقوق الطبقات المحرومة.

ومن الملفت أننا نرى الصحابيّ العلوي «حبيب بن مظاهر» والصحابيّ الجليل «سليمان بن صرد الخزاعي» يكتبان إلى الإمام الحسين‏عليه السلام يطلبان منه القدوم إلى العراق؛ لإقامة الحقّ والعدل، وإزاحة الباطل والظلم، ويتفجّعان ممّا كان من سيطرة المتكاثرين على الناس، والتهامهم أموالهم، وإطلاق الحكم الأمويّ الغاشم ليد هؤلاء المتكاثرين، وجعل أموال الناس دولة بينهم؛ فيقولان في ما يقولان: «...وجعل مال الله دولة بين جبابرتها وأغنيائها...». ومالُ الله ليس إلاّ مال قطاعات من الناس

والمحرومين[٣١].

إننا نواجه اليوم عدّة مجموعات ـ في أزياء ووظائف مختلفة ـ يصدق عليها جميعاً عنوان «الجاهل بأبعاد الدين». فهؤلاء يجهلون الاقتصاد الإسلاميّ، ولو أنّ شخصاً تحدّث عن العدالة انتقل ذهن هؤلاء إلى موائدهم وأسفارهم وحلّهم وترحالهم، خشية أن تصاب بالضرر، فيبدؤون بالحديث والتنظير لدينٍ خالٍ من الاقتصاد، كالخيمة من دون عمد، أو البيت من دون سقف، ويرتضون في الحدّ الأدنى بهذا المستوى من السقوط والأمّية، بحيث يخال السامع أنهم لم يقرؤوا القرآن ولو لمرّة واحدة؛ ليدركوا أنّ لفظ «الزكاة» ملاصق للفظ «الصلاة» في القرآن الكريم، فضلاً عن «نهج البلاغة»، و«الخطبة الفاطمية»، والأحاديث الاقتصاديّة الكثيرة الأخرى، التي نضعها برسم هؤلاء الجاهلين والرجعيين وبعض العامدين المشبوهين.

إنّ هؤلاء لا يعلمون ـ أو لا يريدون الاعتراف بجهلهم ـ بأنّ الدين الإسلاميّ قد جاء لرقيّ الإنسان، ولا يمكن حصول هذا الرقيّ في عالم المادة على المستوى العمليّ إلاّ برفع الحاجة المادّيّة. فحتى إذا أردتم تعلُّم القراءة والكتابة مسّت الحاجة لديكم إلى اقتناء كتاب القراءة للصف الأوّل الابتدائي. وبغضّ النظر عن هذه الأمور الواضحة والبديهية فإنّ العالم يضجّ بهذه الأركان الثلاثة المشؤومة لفساد الإنسان والمجتمع وسقوط القِيَم، وهي:

١ـ الاستثمار (تسخير طاقات وعمر وبنية وعلم وتخصُّص الآخرين).

٢ـ الاستعمار (سرقة الشعوب، واحتلال الأوطان، ومصادرة الثروات والمعادن والعقول والطاقات الإنسانيّة).

٣ـ الاستئثار (أكل الرشا، والأثرة، والأنا، واعتبار الآخرين خدماً يكدحون لصالح المستأثر).

لو أنّ ديناً لم يشتمل على فلسفة اقتصاديّة (مذهب اقتصاديّ)، وأسس جذريّة متقنة لتعديل الثروة وتصحيح معيشة الجماهير، لكان بمنزلة الدين المفتقر إلى الفلسفة الإلهيّة والاعتقاديّة والأخلاقيّة والسياسيّة وما إلى ذلك. وهذا يعني ـ بتعبير آخر ـ عدم وجود الدين. أيّها المسلم المثقَّف الذي تدَّعي الإسلام، أيّها المتخلّف الذي تحمل

أسفاراً ولا تفقه منها شيئاً، والذي لا تنفع دواءً لأيّ داء، أهذا هو الدين الإسلاميّ؟! وهل هذا هو «قرآن القسط»، و«قسط القرآن»؟! وهل هذه هي «الخطب الفاطميّة» التي تشبه صرختها صرخة الأنبياء في الانتصار «للعدالة في التوزيع»؟! وهل هذا هو ما يمثّله «نهج البلاغة» في رفعه الصرخة الهادرة في الدفاع عن المحرومين؟! وهل هذا هو ما تمثّله الصرخة «العاشورائيّة» التي لخّصها الإمام الحسين بقوله: «بغير عدلٍ أفشَوْه فيكم»[٣٢]؛ لفضح عدم تطبيق حكومة يزيد للعدالة بين الناس؟!

وهل يمكن للسيد الشهيد الصدر ـ هذا الفقيه العبقريّ، مع نبوغه ودرايته ومنطقه وحكمته ـ أن يفكّر مثل المتخلّفين، أو أولئك الذين يخوّنون الإسلام من خلال وضع العراقيل في طريقه؟ كلاّ أبداً، لقد أثبت السيد الشهيد الصدر ـ من خلال اهتمامه الجادّ بالمباني والمسائل الاقتصاديّة، والسعي في إطار التحقيق في الاقتصاد الإسلاميّ ـ أنه يتمتّع بموهبة عقليّة عملاقة، وأنه يتوفّر أيضاً على وجدان إنسانيّ يقظ، وروح قرآنيّة وإيمانيّة ولائيّة فذّة، وبيان علميّ زاخر.

إن تجاهل الاقتصاد في اللحظة الراهنة ـ وخاصّة في ما يتعلّق بالتبيين الخالص لـ «منهج الإسلام الاقتصاديّ»، أي الاقتصاد القائم على أسس الإسلام من (الكتاب والسنّة)، من خلال الفهم المتعقّل والاجتهاديّ ـ الناشئ عن الجهل بالإسلام، وعدم الاهتمام بالإنسان المحروم، وسقوط المجتمع أخلاقيّاً، وتشويه سمعة الإسلام من الناحية الإداريّة، أو الخبث في إظهار الإسلام ناقصاً، أو التناغم والتنسيق مع الرأسماليّين والمستعمرين في الداخل والخارج، إنّما هو لإفساح المجال أمام هيمنة المدارس الاقتصاديّة المنحرفة الأخرى، ونسف مادة القسط والعدل القرآنيّ التي هي من أهمّ جاذبيات الإسلام ومفاهيمه المشرقة، وتزويق الرأسماليّة وتأييدها، والاشتراك مع الأراذل من قطاع الطرق، وتحويل ظاهرة الفقر والطبقية الاجتماعيّة إلى جهنم حاطمة، وأن يحكم نظامَ الجمهورية الإسلاميّة بعد انتصار الثورة، ـ رغم كل التضحيات والشهداء، وبذل الأموال والأنفس، الذي ربما كان فريداً من نوعه في التاريخ ـ المذهبُ الميكافيلي، ويأخذ الجلاّدون الموكَّلون بتسعير الأقوات والكيل والميزان بطحن عظام الناس، وسلخ جلودهم، حتّى ظهرت ـ على حدّ تعبير كبار

المسؤولين - طبقة جديدة من الرأسماليّين والمترفين من العلماء المعمَّمين وغيرهم.

وهنا يحسن بنا أن نعرض للقارئ الكريم حديثاً عن الإمام زين العابدين علي بن الحسين السجّاد عليه السلام. وإنّ هذا النوع من الأحاديث يثبت أنّ المعصوم هو بحقّ خليفة الله في أرضه، كما تثبت هذه الأحاديث حجم أدعياء العلم والفقاهة والذين لا يحملون من روح الإسلام شيئاً. وما أكثر المسؤولين الذين يدَّعون الإدارة الإسلاميّة وهم بعيدون كلّ البعد عن الإسلام والعمل به. يا لها من غفلة وعدم إخلاص من هؤلاء المسؤولين، الذي يخضمون مال الله، ويبذّرون ميزانية الدولة، وينهبون أموال الشعب، و.... يا لمظلومية التشيُّع على يد المنتسبين إلى التشيُّع ظلماً وعدواناً.

وأما حديث الإمام السجاد فيقول: «...الناس في زماننا على ستّ طبقات: أسد، وذئب، وثعلب، وكلب، وخنزير، وشاة... وأمّا الذئب فتجّاركم، يذمّون إذا اشتروا، ويمدحون إذا باعوا...، وأمّا الشاة فالذين تجزّ شعورهم وتؤكل لحومهم، ويُكسر عظمهم. فكيف تصنع الشاة بين أسدٍ وذئبٍ وثعلبٍ وكلبٍ وخنزير؟»[٣٣].

هذا هو حال الناس في عصر الإمام السجاد عليه السلام، فما ظنُّك بوضع الناس في العصر الراهن، بين كلّ هذه الكائنات المفترسة في العصر الراهن؟!

- يتبع -

الهوامش

(١) مكتب تفكيك: ١٧٤ ـ ١٧٦، انتشارات دليل ما، الطبعة السابعة، قم، ١٣٨٢هـ.ش؛ وكذلك: الميزان ٥: ٢٨٢ ـ ٢٨٣، بيروت، ١٣٩٠هـ.

(٢) إشارة إلى إشارة ابن سينا في كتابه (الإشارات والتنبيهات) ٢: ١١٢، شرح: الخواجة نصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي، المطبعة الخيرية، مصر، ١٣٢٥هـ.

(٣) استعرتُ هذه التعبيرات عن الفيلسوف والفقيه العبقريّ والشهيد الكبير السيد محمد باقر الصدر(١٣٥٩هـ.ش)، والتي قالها في حقّ (العلاّمة الجعفري) (راجع: د. عبد الله نصري، تكابو كر أنديشه ها: ٤٤٠، الطبعة الثانية).

(٤) تكابو كر أنديشه ها، (سلسلة من حوارات العلاّمة الجعفري مع علماء وأساتذة مختلف جامعات العالم)، تنظيم وتدوين: علي رافعي، طبع مكتب نشر فرهنگ إسلامي، طهران، ١٣٧٣هـ.ش؛ وكذلك: پيام خرد (سلسلة من المقالات والكلمات التي ألقاها العلاّمة الجعفري على المستوى الدولي)، طبع مؤسسة نشر كرامت، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

(٥) مجلة الفكر الإسلامي (مجلة علمية تخصّصية فصلية)، العددان ٢٤ ـ ٢٥: ٣٥٢، السنة السابعة، ربيع الثاني ـ رمضان المبارك، ١٤١١هـ.

(٦) مقامات الحريري ١: ٢٨، شرح: أبو العباس الشريشي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.

(٧) السيد محمد محيط الطباطبائي، نقش سيد جمال الدين أسدآبادي در بيداري مشرق زمين (دور السيد جمال الدين الأسدآبادي في يقظة الشرق): ٢٨٢، قم المقدّسة.

(٨) من قبيل: كتاب (بيداركران أقاليم قبله)، و(شيخ آقا بزرگ)، و(مير حامد حسين)، و(شرف الدين)، و(سپيده باوران).

(٩) بمعنى أن يكتب على صدر الغلاف وواجهة المجلة (الشهيد الصدر) بخطّ جميل وعريض، ويكون هذا هو عنوان المجلّة واسمها.

(١٠) الحياة ٤: ١٦٨ ـ ٢٠٢.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) كتاب الاجتهاد والتقليد في الفلسفة.

(١٣) الدكتور عبد الله نصري، نظريّه شناخت (نظريّة المعرفة) (تقريرات الأستاذ الدكتور مهدي الحائري اليزدي): ١٩٣، طبع مؤسسة فرهنگي دانش وأنديشه معاصر، طهران، ١٣٧٩هـ.ش. والملفت للانتباه أنّ الأستاذ الحائري اليزدي نفسه عمد إلى نقض آراء الملا صدر المتألّهين في عدّة مواطن من كتابه هذا.

(١٤) الأسفار الأربعة ١: ٤٩؛ وكذلك: العرشية: ٤٥، ط٢، طهوري، ١٣٦٣هـ.ش.

(١٥) العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٨٢ ـ ٢٨٣، بيروت، ١٣٩٠هـ.

(١٦) إنّ سبب تعبيرنا بـ (اللحاظات العقليّة) أنه طبقاً لظواهر (القرآن الكريم) والأخبار المعتبرة، وحجية هذه الظواهر، حتّى في العقائد والمعارف ـ لعصمة القرآن والمعصوم(ع)، وتصريح الكبار ـ يكون القول بـ (المعاد العضوي الجسماني) ورفض (المعاد المثالي) هو عين الحكم بالعقل والعمل به. كما يقول الملا عبد الرزاق اللاهيجي: «إنّ المقدّمات التي تؤخذ عن المعصوم من طريق التمثيل بمنزلة الأوّليات في القياس البرهانيّ» (مختصر گوهر مراد: ٢٣، تصحيح: صمد موحّد). ونحن نعلم أنه بالإضافة إلى آيات (القرآن الكريم) فقد تم التأكيد على (المعاد العضوي والجسماني) في (الأخبار المعتبرة) أيضاً. وفي ما يلي نلفت انتباهكم إلى كلمات الفيلسوف المتبحّر العلامة رفيعي قزويني، فقد علّق بعد بيان (المعاد المثالي) الوارد في الأسفار الأربعة، وقال: «ولكن الالتزام بهذا الكلام في غاية الصعوبة والتعقيد؛ لما فيه من المجازفة والمخالفة القطعية لظاهر الكثير من الآيات، وصريح الروايات المعتبرة» (سلسلة الرسائل والمقالات الفلسفيّة: ٨٣، تصحيح: غلام

حسين رضا نجاد، انتشارات الزهراء، طهران، ١٣٦٧هـ.ش).

(١٧) راجع: كتاب (المعاد الجسماني في الحكمة المتعالية).

(١٨) السيد غلام رضا الجلالي، مقالة بعنوان (مباني الاستقراء من وجهة نظر السيد الشهيد محمد باقر الصدر)، مجلة حوزة (إحياء ذكرى المرجع المجدد الشهيد آية الله الصدر)، العددان ٧٩ ـ ٨٠: ٢٧٦، فروردين ـ تير، عام ١٣٧٦هـ.ش. إنّ هذا العدد من (مجلة حوزة) وثيقة تحتوي على الكثير من المقالات المفيدة، ومصدر جيّد للتعريف بالشهيد الصدر.

(١٩) راجع الصفحات: ٣٣٤ ـ ٣٣٩. وقد ذكرنا هناك لكلّ مسألة فلسفيّة ثمانية وثلاثين رأياً ناقداً في إطار عمل مبدع وغير مسبوق.

(٢٠) الدكتور عبد الله نصري، (آفاق مرزباني، حوار مع العلامة الجعفري): ٣٧، انتشارات سروش، طهران، ١٣٧٧هـ.ش؛ وكذلك: سپيده باوران: ٢٢٣٢.

(٢١) الأسفار الأربعة ١: ٤٩؛ المشاعر: ٤٥، طبعة طهوري، ١٣٦٣هـ.ش.

(٢٢) مقالة (خرده گيران بر حكمت متعاليه وناقدان صدر المتألِّهين) القيّمة والغنية والموثّقة، مجلة الحوزة، العدد ٩٣: ٢٠٨ ـ ٣٣٦، مرداد وشهريور، عام ١٣٧٨هـ.ش.

(٢٣) (الشفاء)، (المنطق) ٣، القسم الخامس: ٣٢٠.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) (المشارع والمطارحات)، (مجموعة مصنفات شيخ الإشراق) ١: ١٩٩، طبعة أنجمن فلسفة إيران، طهران، ١٣٥٥هـ.ش.

(٢٦) (منطق التلويحات): ٨٧، تحقيق وتقديم: الأستاذ العلامة الدكتور السيد علي أكبر فيّاض الخراساني، طبعة جامعة طهران، ١٣٤٤هـ.ش.

(٢٧) نهج البلاغة، الخطبة الثالثة، المعروفة بـ (الشقشقية).

(٢٨) يمكنك الرجوع في هذا الخصوص إلى: أصول الكافي للكليني؛ منية المريد للشهيد الثاني؛ بحار الأنوار للعلاّمة المجلسي؛ معراج السعادة للملاّ أحمد النراقي؛ كتاب الحياة (لكاتب السطور) ٢، الباب ٨، الفصل الثالث (العالم بعمله): ٢٨٢ ـ ٢٨٩، والفصل الحادي عشر (العلماء الصالحون وبعض خصائصهم): ٣٢٨ ـ ٣٤١، والفصل الثاني عشر (العلماء الفاسدون وبعض خصائصهم): ٣٤٢ ـ ٣٥١.

(٢٩) إنّ آخر الزمان ـ يمكن اعتباره من زاوية ما ـ هو الزمان الذي يكون فيه الدين عبارة عن مجموعة من الكلمات الفاقدة للمضمون، فهناك درس وبحث وتأليف وطباعة للقرآن وتلاوته وهناك مدائح وتواشيح، دون أن يكون هناك تطبيق لأحكام القرآن وسيرة المعصومين عليهم السلام على أرض الواقع.

(٣٠) ليس هناك ما هو أنسب بهذا النوع من الأشخاص وهذه الفئة من الرجال ـ خاصّة بعد الاختبار الذي خضعوا له طوال ربع قرن على انتصار الثورة الإسلامية ـ من هذا التعبير (المعمَّمين)، وإلا فإنّ مصطلح عالم الدين و(الروحاني) لا يُطلق على كلّ شخص. فعالم الدين الحقيقيّ هو الذي

يحمل هذه التسمية قلباً وقالباً، ويكون اطلاق اسم (عالم الدين) عليه اسماً على مسمّى؛ فيكون عالماً وتقيّاً ونزيهاً وسماويّاً، ومتورّعاً عن حطام الدنيا إلاّ بمقدار الحاجة، ويعمل على بناء روحه وقلبه في ضوء العمل بالقرآن وسيرة الأئمة المعصومين عليهم السلام. وطبعاً فإنّ الله تعالى قد أظهر على الدوام بعض الأمثلة والنماذج ـ وإنْ كانت قليلة ـ لعلماء الدين الحقيقيّين بين الخلق؛ لإتمام حجّته، وعدم ضلال عباده.

(٣١) الحياة ٦: ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

(٣٢) تحف العقول: ١٧٢؛ الحياة ٥: ١٨٠.

(٣٣) الصدوق، الخصال ١: ٣٣٩؛ الحياة ٣: ٢٩٦.

الشهيد الصدر والتحليل العقليّ للإمامة

د. قاسم جوادي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة

رغم أنّ الإمامة تحتلّ المحور في بحوث علم الكلام والعقيدة الشيعيّة فإنّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر ـ الذي يجب تسميته بحقٍّ رائد المعارف الإسلاميّة المعاصرة ـ قلّما خاض في هذا البحث، وربما عاد ذلك إلى انشغاله بأبحاث ضرورية أخرى كانت تشكّل خطراً على أصل الدين. وعندما تعرّض السيد الشهيد لمسألة الإمامة شدّد على الزاوية غير الروائية من الموضوع، وهذا ما صرّح به السيد نفسه مراراً، حيث قال: إنه يسعى إلى تحليل مسائل الإمامة من زاوية عقليّة، ومقنعة لأولئك الذين لا يرومون الاكتفاء بالرواية في هذا المجال. من هنا فقد تطرّق سماحته إلى مسائل لم يتطرّق إليها الآخرون أو قلّما تطرّقوا إليها. لقد واكب السيد الشهيد في بحث موضوع الإمامة بعض المنظّرين ـ من أمثال: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، والإمام الخميني، وغيرهما ـ في التفكيك بين الإمامة والقيادة السياسيّة، وبين الإمامة والزعامة العلميّة والمرجعيّة الدينيّة. ونحن هنا سوف نتعرّض إلى بيان آراء السيد الصدر في خصوص مسألة الإمامة. وفي ختام المقالة ـ بالالتفات إلى التفكيك الذي عمد إليه الشهيد وغيره من العلماء بين مختلف مراتب الإمامة وشؤونها ـ سوف نستعرض بعض الأسئلة التي نهيب بأصحاب الأقلام والمفكّرين من علماء الشيعة أن يُدْلُوا بِدَلْوِهِم

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية.

فيها.

الأمّة بعد رحيل النبيّ من وجهة نظر السيد الشهيد الصدر

هناك بحثٌ يطرح في العالم الإسلاميّ يرى أنّ الاتّجاه الشيعيّ الناقد للصحابة سوف ينعكس بحسب النتيجة إلى شخص النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله؛ إذ لازم انتقاد هذا الحشد الكبير من الصحابة هو عدم نجاح النبيّ في أداء الرسالة.

وبالالتفات إلى هذه الشبهة عمد السيد الشهيد في الخطوة الأولى إلى التأكيد على أنّ مرحلة صدر الإسلام كانت نموذجاً ومثالاً سامياً وبارزاً في تاريخ الإنسانيّة؛ إذ أطاحت تلك المرحلة بكلّ القيم والامتيازات المادّيّة، فقال: «إنّ عصراً تُلغى فيه قيمة الفوارق المادّيّة على الإطلاق، ويستوي فيه الحاكم والمحكوم في نظر القانون ومجالات تنفيذه، ويجعل مدار القيمة المعنويّة والكرامة المحترمة فيه تقوى الله التي هي تطهير روحيّ وصيانة للضمير...، ويسارع فيه إلى الجهاد لصالح النوع الإنسانيّ، الذي معناه إلغاء مذهب السعادة الشخصيّة في هذه الدنيا...، أقول: إنّ العصر الذي تجتمع له كلّ هذه المفاخر لهو خليقٌ بالتقديس والتبجيل والإعجاب والتقدير... ماذا أراني دفعت إلى التوسّع؟!.. ولكنها الحماسة لذلك العصر هي التي دفعتني إلى ذلك، فهو بلا ريب زين العصور في الروحانيّة والاستقامة. أنا أفهم هذا جيداً، وأوافق عليه متحمّساً، ولكنّي لا أفهم أن يمنع عن التعمّق في الدرس العلميّ أو التمحيص التاريخيّ... وأكبر الظن أنّ كثيراً منّا ذهب في تعليل مناقب ذلك العصر ومآثره مذهباً جعله يعتقد أنّ رجالات الزمن الخالي ـ وبتعبير أوضح تحديداً أنّ أبا بكر وعمر وأضرابهما الذين هم من موجِّهي الحياة العامة يومئذٍ ـ لا يمكن أن يتعرّضوا لنقدٍ أو محاكمة؛ لأنهم بناة ذلك العصر والواضعون لحياته خطوطها الذهبيّة، فتاريخهم تاريخ ذلك العصر، وتجريدهم عن شيء من مناقبهم تجريدٌ لذلك العصر عن مثاليّته التي يعتقدها فيه كلّ مسلم»[1].

يعتقد السيد الشهيد أنه على الرغم من أنّ عصر رسول الله كان عصراً ساطعاً ومشرقاً وذهبيّاً، وقد أفضى إلى تلك الإنجازات العظيمة، بيد أنّ الأمّة لم تصل في تلك

المدّة القصيرة إلى الرشد الكافي الذي يمكّنها من التحكُّم بمصيرها. وصرّح في موضع آخر بأنّ أمّة رسول اللهﷺ لم تكن معصومة من الخطأ، حيث قال: «وبالرغم من أننا نعترف ونفتخر ونمتلئ اعتزازاً بالإيمان بأنّ الأمّة الإسلاميّة التي أسَّسها وحرسها النبيّﷺ ضربت أروع نموذج للأمّة في تاريخ البشريّة على الإطلاق... وبالرغم من كلّ هذا نقول: إنّ الأمّة لم تكن معصومة»[٢].

بل إنه يذكر شواهد تثبت عدم ترسّخ الإيمان في قرارة روح الأمّة. ومن ذلك: اعتراض الأنصار على تقسيم الغنائم، حيث اتَّهموا رسول الله بمحاباة أهله وعشيرته على حسابهم؛ حيث كانت الذهنيّة والنزعة القبليّة راسخة في أذهانهم، وكان ذلك يظهر على فلتات أعمالهم[٣].

مع ذلك يذهب السيد الشهيد إلى القول بأنّ النبيّ كان يسعى إلى منح الأمّة أصالتها وكرامتها، ولذلك ألزم نفسه وألزمه الله بأن يشاور أمّته في مختلف المسائل، ليعمل بذلك على تربية المسلمين وإعدادهم لتحمّل المسؤوليّات الجسام في المستقبل، وليعلموا أنهم الأمّة التي ستقوم بأعباء الرسالة العظيمة التي سيتركها الرسول أمانة في أعناقهم.

وقد برزت أولى بوادر عدم بلوغ الأمة وعدم رشد ونضوج المجتمع في صدر الإسلام من خلال سقيفة بني ساعدة؛ ذلك أنّ السقيفة كانت بحسب الظاهر عبارة عن اعتراف بوجود الأمة، واعتبارها مظهراً للتشاور بين أفراد الأمة في تعيين الحاكم بعد النبيّ، بيد أن الحقيقة التي تجلّت في السقيفة لم تكن سوى إلغاء الأمة ووجودها، وإنكار شخصيّتها وأصالتها؛ لأنّ مَنْ حضر في تلك السقيفة كان ينظر إلى الرسول بوصفه سلطاناً على قريش، وتنزّلوا به إلى مستوى رئيس قبيلة، وأنّ تلك القبيلة هي التي يجب أن ترث سلطانه! وهذه الرؤية في الحقيقة تعني إحياء نظريّة السيادة القَبَليّة التي هي إنكار لأصالة الأمة التي كان النبيّ يسعى إلى تحقيقها. قال‌رحمه‌الله: «كان يُنظر إلى النبوّة على أنها سلطان قريش، إنها سلطان عشيرة معيّنة، وهذه العشيرة المعيّنة هي التي يجب أن تحكم وأن تسود، نظريّة مالكيّة العشيرة التي تتحدّى وجود الأمة، وتنكر عليها أصالتها ووجودها وشخصيّتها، هذه النظريّة طرحت كمفهوم في

السقيفة، ثمّ بعد هذا امتدّت واتّسعت عملياً ونظرياً»(٤).

وقد أشار السيد الشهيد في موضع آخر إلى أنّ الخليفة الثاني نفسه كان يخشى من التعبير بـ «الأمّة»؛ وذلك لعلمه بأنّ حضور الأمّة يعني حضور الإمام عليّ‍، وهذا يعني حضور المعارضة والرأي الآخر المخالف لرأيه. ولذلك فإنه ما إن سمع باجتماع الأمّة للتشاور في شأن الحاكم حتى ارتقى المنبر وقال ما مضمونه: «إنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المؤمنين شرَّها». وبذلك حالَ دون عودة أمّة رسول الله إلى تفكيرها الحرّ وقرارها المستقلّ، بحيث اعتبر حادثة انتخاب أبي بكر قد حدثت على حين غفلة من التاريخ وغرّة من الزمن، (وقد وقى الله شرّها). من هنا فقد عمد في سياق انتخاب الحاكم اللاحق إلى إلغاء الدور المستقلّ للأمّة، وعيَّن شورى من ستّة أشخاص، وهذه الشورى بدورها لم تكن منتخبة من قبل أبناء الأمّة(٥).

يذهب السيد الصدر إلى القول بأنّ الأمّة لو اجتمعت في حينها بشكل مستقلّ، وتشاورت فيما بينها في شأن الخليفة والحاكم، كان هناك احتمالٌ كبير بأن يكون المنتخب للخلافة هو الإمام عليّ‍. ومن خلال ذكر حادثة تاريخيّة يسردها السيد الشهيد؛ ليُثبت أنّ غالبية الأمّة كانت إلى جانب الإمام عليّ‍، يقول: إنّ عبد الرحمن بن عوف الذي هو أحد الأعضاء الستّة في مسألة الشورى لم يستطع تجاوز دور الأمّة في حلّ اختلاف الشورى في خصوص تعيين الخليفة، من هنا فقد توجَّه إلى الأمّة، وسأل الناس في شأن تعيين الخليفة. يقول عبد الرحمن بن عوف نفسه: «ما سألت عربياً إلاّ وقال: عليّ بن أبي طالب، وما سألتُ قريشيّاً إلاّ وقال: عثمان بن عفّان. يعني أنّ جماهير المسلمين كانت تقول: عليّ بن أبي طالب، بينما كانت عشيرة واحدة معيّنة تريد أن تنهب الحكم من الأمّة كانت تقول: عثمان؛ لأنّ عثمان بن عفّان كان تكريساً لعمليّة النهب، بينما عليّ بن أبي طالب‍ كان تعبيراً وتأكيداً لوجود الأمّة في الميدان، ولهذا أرادته الأمّة، وأرادت العشيرة عثمان»(٦).

إنّ هذا البحث الذي يتعرّض له الشهيد الصدر يتعارض مع الكثير من الكلمات التي وردت في كلٍّ من كتابَيْه: «فدك في التاريخ» و«بحث حول الولاية». وهذا ما سوف نشير إلى جانبٍ منه في المستقبل، وفي بحث الشورى، في معرض الإجابة

عن انتقادات الدكتور علي شريعتي.

دراسة تحليليّة لانتخاب الإمام عليّ عليه السلام

لقد عمد السيد الشهيد إلى تحليل انتخاب الإمام عليّ عليه السلام بوصفه خليفة ـ بقطع النظر عن الوحي ـ قائلاً بأنّ الرسالة الإسلاميّة تقوم على خلق حالة من الثورة في المجتمع، والهداية إلى نهج جديد في الحياة. لقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله قد تكفّل بمسؤوليّة بناء أمّة جديدة، وقد تعهّد من أجل ذلك بإزالة جميع الرواسب الجاهلية، واستئصال جذور التخلّف عن صفحة المجتمع. لم تعِشْ الأمة الإسلاميّة في ظلّ الثورة إلا برهة قصيرة لا تتجاوز عشر سنوات. طبقاً للكثير من المدارس الثورية لا تعتبر هذه المدّة كافية لتحقيق أهداف الثورة، والتأسيس لقِيَمها، ولا يمكن للمجتمع ـ في ظلّ هذه الفترة القصيرة ـ أن يبلغ مرحلة من الوعي والتقدُّم والتحرُّر والانفصام عن الرواسب الفكريّة والجاهلية، واستيعاب روح الرسالة الجديدة، بحيث تكون مؤهَّلة لقيادة مستقبل الإسلام، وتحمُّل مسؤوليّات الدعوة، ومواصلة نهج الثورة دون إمام. بل إنّ المدارس العقائدية والبنّاءة تقول بضرورة بقاء الأمة في المرحلة الأولى لمدّةٍ تحت الوصاية الاعتقاديّة؛ حتّى تكتسب صلاحيّة الزعامة وقيادة المجتمع والدين[٧].

إنّ هذا البحث ينسجم مع التفكيك الذي عمد إليه السيد الصدر في الإمامة، وسوف نشير إلى هذا التفكيك في تضاعيف هذه المقالة.

يرى السيد الصدر هنا كفاية القيادة السياسيّة لمدّة قصيرة فقط، حتّى تغدو الأمة قادرةً على تولّي قيادة نفسها. إلاّ أنه بعد رحيل النبيّ صلى الله عليه وآله لم تستمر قيادة المجتمع من خلال الوصاية، وبالتالي لم يتمّ إعداد المجتمع بالشكل الذي يساعده على التجرّد من الرواسب الجاهليّة والقَبَليّة، بل جاءت حكومات غير شرعيّة وعملت على تكريس تلك الرواسب.

إنّ هذا الكلام من السيد الشهيد يستدعي طرح بعض الاستفهامات، من قبيل: إنّ العالم الإسلاميّ يفتقر حالياً إلى قيادة من نوع الوصاية، إذاً كيف يمكن للعالم الإسلاميّ أن يمتلك زمام إدارة شؤونه ليصل إلى غايته؟ وسوف نتعرَّض لهذا النوع من

الاستفهامات في الجزء الأخير من هذه المقالة.

الانتخاب، الحقّ الطبيعيّ للإمام عليّ عليه السلام

كما ذكرنا فإنّ السيد الصدر يميل إلى تحليل المسائل عقليّاً، وبغضّ النظر عن النصوص الدينيّة المتمثّلة بالوحي والروايات. من هنا فإنّه من خلال استناده إلى القاعدة العقليّة القائلة بضرورة أن تعطى مقاليد الحكم لِمَنْ هو أكثر كفاءة من غيره يرى الخلافة وقيادة الدولة من حقّ الإمام عليّ عليه السلام. أي حتى لو فرضنا عدم الحاجة إلى القيادة الإلهية من أجل استمرار رسالة النبيّ صلى الله عليه وآله، وسلّمنا جدلاً بأنّ الله سبحانه وتعالى لم يعيِّن عليّاً وصيّاً وخليفة لرسول الله، مع ذلك إذا تحدّثنا عن الأجدر والأكثر كفاءة لقيادة الأمّة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فإنّ الأنظار ستتجه إلى الإمام عليّ عليه السلام بوصفه الأحقّ بالخلافة من غيره. قال السيد الشهيد: «ماذا حصّل [عليّ بن أبي طالب] عند الحرمان الطويل الطويل غير الإقصاء عن حقّه الطبيعيّ، بقطع النظر عن نصٍّ أو تعيين من الله سبحانه وتعالى؟ كان حقّه الطبيعيّ أن يحكم بعد أن يموت النبيّ صلى الله عليه وآله؛ لأنّه الشخص الثاني عطاءً للدعوة، وتضحية في سبيلها. أُقصيَ عن حقّه الطبيعيّ، وقاسى ألوان الحرمان، وأنكرت عليه كلّ امتيازاته. معاوية بن أبي سفيان هو الذي يقول لمحمّد بن أبي بكر: كان عليٌّ كالنجم في السماء بعد أيّام رسول الله صلى الله عليه وآله، ولكنّ أباك والفاروق ابتزّا حقّه، وأخذا أمره»[8].

سبب عدم استدلال الإمام عليّ عليه السلام بأحاديث النبيّ صلى الله عليه وآله لإثبات إمامته

من الأسئلة المطروحة في هذا السياق: لماذا لم يستدلّ الإمام عليّ عليه السلام على خصومه بحديث الغدير أو غيره من الأحاديث الدالّة على حقّه في ولاية أمر المسلمين؟

هناك مَنْ يسعى جاهداً إلى نبش ذاكرة التاريخ، والبحث في تضاعيف الكتب الروائيّة؛ ليحصل على شاهدٍ يثبت أنّ الإمام عليّاً عليه السلام قد استدلّ بتلك الأحاديث والروايات المتضافرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله. بيد أنّ السيد الشهيد رحمه الله يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الإمام عليّاً عليه السلام لم يستدلّ بها، ويذكر سبب عدم استدلاله بتلك الروايات على

النحو التالي:

«نحن نتبيّن من الصورة المشوَّشة التي عرفناها عن تلك الظروف والأوضاع أنّ الاعتراض بتلك النصوص المقدَّسة والاحتجاج بها، في ساعةٍ ارتفع فيها المقياس الزئبقيّ للأفكار المحمومة، والأهواء الملتهبة التي سيطرت على الحزب الحاكم إلى الدرجة العالية، كان التقدير المعقول افتراض النتائج السيّئة له؛ لأنّ أكثر النصوص التي صدرت من رسول اللهﷺ في شأن الخلافة لم يكن قد سمعها إلاّ مواطنوه في المدينة من مهاجرين وأنصار. فكانت تلك النصوص إذاً الأمانة الغالية عند هذه الطائفة التي لابدّ أن تصل عن طريقهم إلى سائر الناس في دنيا الإسلام يومئذٍ، وإلى الأجيال المتعاقبة والعصور المتتالية. ولو احتجّ الإمام على جماعة أهل المدينة بالكلمات التي سمعوها من رسول اللهﷺ في شأنه، وأقام منها دليلاً على إمامته وخلافته، لكان الصدى الطبيعيّ لذلك أن يكذّب الحزب الحاكم صدّيق الأمّة في دعواه»[٩].

من جهة أخرى فإنّ الإمام عليّاًعليه السلام كان يعلم بأنه لن يكون هناك مَنْ يُعِينه وينصره على استعادة حقّه المغتصَب، وعليه فقد كان الإمام يقدّر أنه سوف يدفع الحزب الحاكم إلى إنكار النصوص، والاستبسال في هذا الإنكار إذا جاهر بها، ولا يقف إلى جنبه حينئذٍ صفٌّ ينتصر له في دعواه؛ لأنّ الناس بين مَنْ قادهم الهوى السياسيّ إلى إنكار عمليٍّ للنصّ يسدّ عليهم مجال التراجع بعد ساعات، وبين مَنْ يرى فكرة النصّ تجعل من الخلافة وقفاً على بني هاشم لا ينازعهم فيها منازع. وإذا سجّلت الجماعة الحاكمة وأنصارها إنكاراً للنصّ، واكتفى الباقون بالسكوت في الأقلّ، فمعنى هذا أنّ النصّ يفقد قيمته الواقعيّة، وتضيع بذلك مستمسكات الإمامة العلويّة كلّها، ويؤمّن العالم الإسلاميّ الذي كان بعيداً عن مدينة النبيّﷺ على إنكار المنكرين؛ لأنّه منطق القوّة الغالب في ذلك الزمان[١٠].

شمول الاعتقاد بالعصمة لجميع الحقول الاعتقاديّة

يذهب الشهيد الصدر إلى عدم اعتبار مفهوم الإيمان بالعصمة من مختصّات المسلمين أو الشيعة، وإنما يقول: بل هذا ما تؤمن به كلّ الاتّجاهات العقائديّة في

العالم على الإطلاق، فإنّ أيّ اتّجاه عقائديّ في العالم يريد أن يبني الإنسان من جديدٍ في إطار عقيدته، ويريد أن يُنشئ للإنسانيّة معالم جديدة فكريّة وروحيّة واجتماعيّة، هذا الاتجاه العقائدي يُشترط؛ لكي ينتج، ويتنجّز، ويأخذ مجراه في خطّ التاريخ، أن يكون القائد الذي يمارس تطبيق هذا الاتّجاه معصوماً[11].

وبطبيعة الحال فإنّ ملاكات العصمة تختلف باختلاف الاتجاهات والمذاهب والمدارس. ففي المذهب الماركسي يُشترط في القيادة التي تطبِّق الماركسيّة أن تكون معصومة، والقائد الذي يمارس زعامة التجربة الإسلاميّة أن يكون معصوماً بمقاييس إسلاميّة. والعصمة في الحالتين بمفهوم واحد، وهو عبارة عن: «الانفعال الكامل بالرسالة، والتجسيد الكامل لكلّ معطيات تلك الرسالة في النطاقات الروحيّة والفكريّة والعمليّة، هذه هي العصمة»[12].

وعليه فإنّ الشيعة لم يشذّوا باشتراط العصمة في الإمام عن أيّ اتجاهٍ عقائدي آخر. وبطبيعة الحال فإنّ الشهيد الصدر ينوِّه بأنّ مفهوم العصمة في الفكرالإسلاميّ أوسع منه في الأفكار والمدارس الأخرى، حيث يقول: إذاً فأصل الفكرة وجوهرها تؤمن به كلّ الاتّجاهات العقائديّة، وإنّما المقاييس لها تختلف باختلاف طبيعة تلك الاتّجاهات العقائديّة الأخرى، وهذه السعة في صيغة العصمة تنبع من طبيعة سعة الإسلام نفسها، فالإسلام رسالة سماويّة تشمل الكرة الأرضيّة بأسرها، فهي تعالج الإنسان من كلّ نواحيه، ولهذا تكون الصيغة المحدودة من العصمة على أساس هذه الرسالة أوسع نطاقاً، وأرحب أفقاً[13].

إنّ السيد الشهيد من خلال توسعته لمفهوم العصمة، وتعميمه على جميع المذاهب والمدارس العقائديّة والأيديولوجيّة، يشير إلى هذه النقطة المهمّة، حيث يقول: نفس العصمة إذا حوّلناها إلى مفهوم النزاهة والتجاوب الكامل مع الرسالة تكون أمراً مقولاً بالتشكيك، مختلفاً في الشدّة والضعف، وبوصف أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام المرتبة الأسمى والأكمل من هذه المراتب المقولة بالتشكيك، والمختلفة شدّة وضعفاً، نقول بإمامتهم[14].

ثم يضيف السيد الشهيد ـ رغم قوله بكون العصمة مقولة مشكّكة ـ قائلاً:

إنّ هؤلاء الذين تسلَّموا أمر التجربة الإسلاميّة وزعامتها بعد النبيّ‏ﷺ لم يكونوا معصومين، حتّى بأدنى مراتب العصمة[١٥].

والبحث الآخر الذي يطرحه السيد الصدر بالتفصيل، وهو على درجة بالغة الأهمّية، موضوع «عصمة الأمّة». بمعنى أنّ الأمة بوصفها المجموعي هل يمكنها أن تبلغ ملكة العصمة، بحيث تشكّل لها ضمانة من الانحراف؟ لا ينكر الشهيد الصدر في مقام الإجابة عن هذا السؤال الإمكان العقليّ في هذا المجال؛ إذ يقول: «لقد كان من الممكن أن تبلغ الأمّة درجة العصمة من خلال تربية طويلة. فلو أنّ رسول اللهﷺ والأئمّة‏عليهم السلام قد توالوا على أمّة واحدة، ومارسوا عمليّة التجربة، كان من الجائز أن تبلغ الأمّة بوصفها المجموعيّ مستوى العصمة، بحيث لا تحتاج بعد هذا إلى قائد معصوم، بل هي تحكم نفسها بنفسها، هذا أمرٌ جائز عقلاً»[١٦].

يتّضح من هذا الكلام أنّ العصمة ليست أمراً تكوينيّاً بالضرورة، وإنّما هي مسألة قد يبلغها المجتمع بوصفه المجموعيّ بفعل التربية. إلاّ أنّ السيد الشهيد يقول صراحةً بأنّ أمّة رسول الله رغم كونها خير أمّة أخرجت للناس على طول التاريخ لم تكن معصومة من الخطأ، كما هو الحال بالنسبة إلى الخلفاء الذين استولَوْا على الزعامة بعد وفاة النبيّ‏ﷺ، حيث لم تتوفّر فيهم العصمة، حتّى بأدنى مراتبها[١٧].

ومن الطبيعيّ أنّ مجموع كلمات السيد الشهيد في العصمة إذا لم تقبل النقد فإنها تدعو إلى التأمُّل في الأقلّ. فما هو معنى العصمة في جميع المذاهب والعقائد والأيديولوجيّات بما في ذلك الماركسيّة؟

فنحن نعلم أنّ معنى العصمة ـ مثلاً ـ هو أنّ النبيّ معصومٌ في استلام الوحي وإبلاغه، كما هو معصوم في تطبيق مضمون الوحي، أي إنه لا يخطئ في استلام الوحي وتبليغه، فهل هذا المستوى من العصمة موجودٌ في الماركسيّة وسائر الأيديولوجيّات الأخرى أيضاً؟ يبدو أنّ إثبات هذا المعنى لا يخلو من الصعوبة والتعقيد.

كما أنّ السيد الشهيد لم يبيّن المراد من كون العصمة من المراتب التشكيكيّة؛ فهل يريد القول باعتبار الذي يخطئ ولا يعصي ـ مثلاً ـ غير خارج عن دائرة العصمة؟ وهل المقرّب الذي يعمل عمل الأبرار وحسناتهم مذنبٌ وعاصٍ؟

على كلّ حال فإنّ المسألة محفوفة بالغموض. وهكذا الأمر بالنسبة إلى معنى الإمكان العقليّ لبلوغ الأمة مرحلة العصمة؟ فهل يريد السيد الشهيد بذلك مجرّد الإمكان الذاتيّ، كما في قولنا بإمكان بلوغ جميع الناس مستوى العبقريّة التي بلغها ابن سينا، أم أنّه يريد شيئاً أبعد من ذلك؟

الدور الإثباتيّ لأئمّة الشيعة

من الأمور التي قلّما أخذت حقّها من الاهتمام مسألة الدور الإثباتيّ لأئمة الشيعة، والجهود التي مارسوها في حياتهم المفعمة بالعطاء.

يذهب السيد الصدر إلى الاعتقاد بأنّ الأئمّة عليهم السلام رغم حرمانهم من الكثير من حقوقهم الطبيعيّة والإلهيّة لم يألوا جهداً في إصلاح المجتمع الإسلاميّ. فرغم إبعاد الأئمّة عن ممارسة السلطة والحكم الإسلاميّ كانوا يقومون بواجبهم في الحفاظ على الرسالة الإسلاميّة، وكانوا يحولون دون سقوط هذه الرسالة. وحيث كان الخلفاء يعجزون عن حفظ الكيان الإسلاميّ كان الأئمّة يتدخّلون بقوّة. وهنا يذكّر السيد الشهيد بحادثة اعتلاء عمر المنبر، وقوله للمسلمين: ماذا كنتم تعملون لو أنّا صرفناكم عمّا تعلمون إلى ما تنكرون؟! فأجابه الإمام عليّ عليه السلام: لو فعلت ذلك لقوّمناك بسيوفنا[١٨].

وقد أشار السيد الشهيد إلى بعض الأمثلة في شأن الموارد الجزئيّة، من قبيل: جواب الإمام زين العابدين عليه السلام عن إشكال ملك الروم الذي بعث به إلى عبد الملك بن مروان، الذي عجز عن جوابه؛ وكذلك الحلّ الذي وضعه الإمام الباقر عليه السلام أمام هشام بن عبد الملك في مواجهة ملك الروم؛ ودفاع الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام عن القرآن الكريم في جوابه عن شبهات الكنديّ في دعوى تناقضات القرآن؛ وما إلى ذلك[١٩].

تحليل مسائل المهدويّة

تعرّض الشهيد الصدر في كتابه «بحث حول المهديّ» إلى الإجابة عن الشبهات المثارة حول الإمام المهديّ عجّل الله فرجه. وتدور هذه الشبهات والأسئلة حول المحاور التالية:

١. كيف تأتّى للمهديّ أن يعيش هذا العمر الطويل؟
٢. ما هو سرّ المعجزة والعمر الطويل؟
٣. ما هو مكمن السرّ في طول العمر والغيبة؟
٤. ما هو الإعداد الفكريّ والدينيّ الكامل للإمام المهديّ لليوم الموعود؟
٥. كيف نؤمن بأنّ المهديّ قد وُجد؟
٦. ما هي أسباب عدم ظهور المهديّ حتّى هذه اللحظة؟
٧. هل يمكن لشخصٍ واحدٍ أن يضطلع بتنفيذ مثل هذه الثورة العالميّة؟
٨. ما هي طريقة التغيير والثورة في اليوم الموعود؟

ومن مجموع الأجابات التي أفادها السيد الشهيد سنكتفي بما يتعلق بالسؤال الثالث والرابع فقط.

يقول السيد الشهيد: إذا أردنا الإجابة عن السؤال القائل: لماذا أعطى الله الإمام المهديّ هذا العمر الطويل؟ فإنّه استناداً إلى الإيمان بالغيب لن يكون جوابنا كافياً؛ ذلك أنّ السائل يريد سماع جواب قائم على أساس القيم الملموسة والمنسجمة مع التحليل الاجتماعيّ. من هنا يجدر بنا التجرُّد مؤقّتاً عن عقائدنا، وأن نصوغ جوابنا على النحو التالي: في ضوء الحقائق العلميّة إذا كان الإمام المهدي مرصوداً لإحداث التغيير العالميّ وجب عليه الحضور في جميع المراحل؛ ليختزن المعرفة الكاملة؛ لأنّ الذي يريد إحداث هذا التحوّل الاجتماعيّ يجب عليه أن يختبر كافة أنواع وأقسام المواقف والسلوكيّات، وما تشتمل عليه من نقاط القوّة والضعف، والخطأ والصواب؛ كي يتمكّن من إحداث التغيير المطلوب والناجع.

ثمّ تعرّض السيد الشهيد للإجابة عن السؤال القائل: كيف تأتّى للإمام المهديّ أن يكتمل إعداده لتحمُّل أعباء الإمامة، في حين لم يكن له سوى خمس سنوات، فقال: بالالتفات إلى الخصائص التي يرصدها الشيعة للأئمّة، من قبيل: العلم والشجاعة والفكر وما إلى ذلك، فلو أنّ أحداً من الأئمّة لم تتوفّر فيه واحدة من هذه الأوصاف لسارع المعارضون ـ الذين كانوا في الوقت نفسه من المتربّعين على سدّة السلطة ـ إلى التشبُّث بهذه الظاهرة، وروّجوا لها إعلاميّاً ودعائيّاً، في حين أننا لا نرى التاريخ إلاّ ساكتاً عن ذلك، ممّا يثبت أنّ الأئمة صغاراً وكباراً لم يشذّ منهم واحدٌ

عن استجماع هذه الأوصاف. ثم أشار السيد الشهيد إلى النبيّ يحيى، مستشهداً بآيات من القرآن الكريم على إمكان الإمامة للصغير، ثم استطرد قائلاً: «إنّ الإمامة المبكّرة ظاهرة واقعيّة في حياة أهل البيت، وليست مجرّد افتراض... كما أنّ هذه الظاهرة الواقعيّة لها جذورها وحالاتها المماثلة في تراث السماء الذي امتدّ عبر الرسالات والزعامات الربّانيّة. ويكفي مثالاً لظاهرة الإمامة المبكّرة في التراث الرباني لأهل البيت عليهم السلام يحيى عليه السلام؛ إذ قال الله سبحانه: ﴿**يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيّاً**﴾ (مريم: ١٢). ومتى ثبت أنّ الإمامة المبكّرة ظاهرة واقعيّة ومتواجدة فعلاً في حياة أهل البيت عليهم السلام لم يعُدْ هناك اعتراضٌ في ما يخصّ إمامة المهديّ عجل الله فرجه، وخلافته لأبيه وهو صغير»[٢٠].

إنّ الآراء التحليليّة للسيد الشهيد تعمل على حلّ المشاكل في الكثير من الموارد، ولكنْ بالقياس إلى الإجابة عن السؤالين يبدو أنّه كان من الأفضل الاكتفاء بالاستدلال فقط، وأن يعالج المسألة بعيداً عن النصوص. وفي الإجابة عن السؤال الرابع كان من الخير أن لا يُستعان بآيات القرآن واللجوء إلى الإعجاز والقدرة الإلهيّة؛ إذ عندما نحاول تحليل المسألة من خلال النصوص الإلهيّة والتمسُّك بالإعجاز سيؤدّي ذلك بنا إلى سؤال آخر، وهو أنّ الله عندما يكون قادراً فلماذا لا يؤخّر مسألة ولادة الإمام المهدي إلى مراحل قريبة من عصر الظهور؟ فالله سبحانه وتعالى الذي يستطيع أن يؤتي الرسالة النبيّ يحيى عليه السلام يستطيع أن يمكّن الإمام المهديّ من الاطّلاع على كلّ ما يلزمه، دون الحاجة إلى إبقائه حيّاً طوال هذه الفترة التي تمتدّ لقرون.

وعلى أيّة حال من الأفضل الاقتصار في الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة على النصوص، دون اللجوء إلى التحليل والخوض في المسائل الاجتماعيّة. وربما كان أحسن الأجوبة من غير النصوص هو مسألة ضرورة حضور الوليّ في جميع العصور، رغم أنّ السيد الشهيد لا يُظهر ميلاً إلى آراء العرفاء.

التشيُّع مولود الإسلام الطبيعيّ

إنّ للسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله كتاباً تحت عنوان «بحث حول

الولاية»[٢١]. وقد تعرّض فيه لمسائل الإمامة أكثر من تعرُّضه لها في سائر مؤلَّفاته الأخرى. وفي حياته كُتبَ نقدٌ على هذا الكتاب، وقد أجاب السيد الصدر عن هذا النقد قبل استشهاده بقليل. وقد كان السيد الصدر في هذا الكتاب في صدد الإجابة عن السؤالين القائلين: كيف وُلد التشيُّع؟ وكيف وُلد الشيعة؟.

وفي معرض الإجابة عن السؤال الأوّل عمد السيد الصدر إلى إشارةٍ إجماليّة مفادُها أنّ التشيُّع هو مولود الإسلام الطبيعيّ، ثم قال: بقطع النظر عن الوحي وما هو حكم الله سبحانه وتعالى هناك ثلاث طرق لتعيين خليفة النبيّ صلى الله عليه وآله، وهي:

١. أن يكون النبي قد ترك أمّته هملاً لتختار لنفسها.

٢. أن يترك النبيّ الأمر لشورى الأمّة، بمعنى أنّ الأمة هي المسؤولة عن تشكيل مجلس استشاريّ مهمّته عقد الأمور وحلّها.

٣. أن يكون النبيّ في حياته قد عيَّن مَنْ يخلفه بعد وفاته.

ثمّ توصَّل السيد الشهيد إلى بطلان الفرضيّة الأولى والثانية، وعمد إلى تأصيل الفرضيّة الثالثة، واستعرض بطلان الفرضيّتين الأوليين بالالتفات إلى الحقائق والشواهد التاريخيّة.

وفي ما يتعلّق بالسؤال الثاني: كيف وُلد الشيعة؟ يقول السيد الشهيد: إننا إذا تتبَّعنا المرحلة الأولى من حياة الأمّة الإسلاميّة في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله نجد أنّ اتّجاهين رئيسين مختلفين قد رافقا نشوء الأمّة، وبداية التجربة الإسلاميّة منذ السنوات الأولى، وكانا يعيشان معاً داخل إطار الأمّة الوليدة، وهما:

أولاً: الاتّجاه الذي يؤمن بالتعبّد بالدين والتسليم المطلق للنصّ الدينيّ في كلّ جوانب الحياة، وكانت سنّة النبي تمثّل بالنسبة له ملاكاً لاتّخاذ القرارات.

ثانياً: الاتّجاه الذي لا يرى أنّ إيمانه بالدين يتطلب منه التعبُّد إلاّ في نطاق خاصّ من العبادات والغيبيات، ويؤمن بإمكانيّة الاجتهاد وجواز التصرّف على أساسه بالتغيير والتعديل في النصّ الدينيّ وفقاً للمصالح في غير ذلك النطاق من مجالات الحياة[٢٢].

وقد أدّى اختلاف نهج وغاية هذين الاتّجاهين بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله إلى

ظهور مجموعتين متعارضتين، تحملان أهدافاً مختلفة ومتناقضة.

إنّ من بين عوامل انتشار الاتّجاه الثاني (الاجتهاديّ) في صفوف المسلمين أنه يتّفق مع ميل الإنسان بطبيعته إلى التصرُّف وفقاً لمصلحة يدركها ويقدّرها، بدلاً من التصرُّف وفقاً لقرارٍ لا يفهم مغزاه. وقد قُدّر لهذا الاتّجاه ممثّلون من كبار الصحابة، من قبيل: عمر بن الخطاب، الذي ناقش الرسولﷺ، واجتهد في مواضع عديدة خلافاً للنصّ. وفي هذا الصدد يمكن أن نلاحظ موقفه من «صلح الحديبية»، واحتجاجه على هذا الصلح؛ وموقفه من الأذان، وتصرّفه فيه بإسقاط (حيّ على خير العمل)؛ وموقفه من إبطال المتعة؛ إلى غير ذلك من المواقف الاجتهاديّة. وقد بلغ الأمر بهذا الاتّجاه الاجتهادي فيما بعد إلى التغطية على جرائم معاوية ويزيد وعمرو بن العاص وبسر بن أرطاة وغيرهم تحت ذريعة الاجتهاد.

وقد ظهر هذان الاتّجاهان المتعارضان في مجلس الرسول في آخر أيّام حياته، واستمر الخلاف بين هذين الاتّجاهين إلى ما بعد رحيل رسول اللهﷺ.

يقول السيد الصدر، بالالتفات إلى التحليل المذكور حول مسألة استخلاف النبيّ الأكرمﷺ: إنّ جماعةً تمسَّكت بالنصّ، وجماعة تمسَّكت بالاجتهاد. وعليه نلاحظ أنّ الشيعة ـ الذين هم الجماعة المتعبِّدة بالنصّ ـ قد وُلدت في حياة النبيّ، وأظهر الشيعة منذ ذلك الحين وقوفهم إلى جانب الإمام عليّ‹.

وفي ختام هذا الفصل عمد السيد الشهيد إلى ذكر آراء لبعض العلماء، من أمثال: الشيخ كاشف الغطاء، والسيد عبد الحسين شرف الدين، حول عدد الشيعة عند رحيل النبيّ الأكرمﷺ. فقد ذهب الشيخ كاشف الغطاء إلى القول بأنّ عدد الشيعة كان آنذاك ٣٠٠ نسمة، بينما ذهب السيد شرف الدين إلى القول بأنهم كانوا ٢٥٠ نسمة، ثم أضاف كلا العَلَمين بأنّ التتبُّع الدقيق في المصادر التاريخيّة سيقودنا إلى عدد أكبر من الصحابة الذين يحملون نزعةً شيعيّة.

وفي نهاية البحث تعرّض السيد الشهيد إلى موضوع تحت عنوان «التشيُّع الروحيّ والتشيُّع السياسيّ»، وأنّ هناك من الباحثين مَنْ يحاول التمييز بين نوعين من التشيُّع. إلاّ أنّ السيد الشهيد‹ لا يستصوب هذا التقسيم[٢٣].

نقد الدكتور علي شريعتي على السيد الشهيد، وإجابات حجتي كرماني

أورد الدكتور علي شريعتي في رسالة بعث بها إلى «حجّتي كرماني»[٢٤] ثلاثة نقود على كتاب السيد الشهيد، وهي:

١. من بين الفرضيات الثلاث التي ذكرها السيد الشهيد، وهي: (الإهمال؛ وأصل الشورى؛ وتعيين الخليفة)، تمّ إبطال الفرضيّة الثانية المتمثّلة في احتمال أن يكون النبيّ قد ترك مسألة تحديد وتعيين القائد إلى شورى المسلمين وأكثريّة الآراء. وقد ذهب السيد الصدر إلى القول بأنّ أحد الأدلّة على بطلان هذه الفرضية هو عدم كفاءة واستعداد ووعي أصحاب النبيّ في ما يتعلق بأمر القيادة والحكومة والسياسة، في حين أنّ التاريخ والأحداث الخارجيّة تثبت عكس ذلك تماماً. لسوء الحظّ كان يعيش في عصرهم شخصٌ اسمه عليّ، والذي كانت جميع القِيَم تبدو عنده بلا قيمة.

٢. «إنّ دليلكم على نفي الشورى هو سلوك وأقوال الذين لا ترضى عنهم الشيعة، خاصّة في ما يتعلق بالسياسة والخلافة. وبعبارة أوضح: إنّ الذين كتموا حقّ الإمام عليّ من أجل مصلحتهم السياسيّة لماذا لا يحتمل تجاهلهم للشورى؟».

٣. أما الإشكال الثالث الذي أورده الدكتور علي شريعتي فيتعلّق ببحث النصّ والاجتهاد. وقد أشار فيه إلى كلام السيد الشهيد القائم على تقسيم الصحابة إلى جناحين: الجناح المؤيِّد للنصّ؛ والجناح المؤيِّد للاجتهاد، واعتبار الشيعة من أنصار النصّ، والسنة من أنصار الاجتهاد، فقال: «إنّ قارئ كلامكم إذا كان من المستنيرين المسلمين فإنه يريد معرفة ما إذا كان الحقّ مع عليّ أو مع عمر؟ وما هو فهم كلّ واحد من هذين الجناحين للإسلام وسلوك النبيّ؟ لا تشكّ في أنهم سيميلون مع التيّار المناصر للاجتهاد، دون التيّار المناصر للنصّ والتعبُّد. وبطبيعة الحال فإنّ الشيعة هم أكثر الفرق الإسلاميّة تسنُّناً. إلا أنّ طريقة تعبيركم واستدلالكم واختياركم للكلمات ـ بالالتفات إلى انعكاسها على نفسيّة ورؤية المستنيرين في الوقت الراهن والجيل المترقّي والصاعد ـ قابلٌ للانتقاد. والنتيجة الوحيدة التي نحصل عليها من كلامكم هو أن نخسر الميزة الوحيدة التي تسجَّل للشيعة في مقابل السنّة، والتي تتمثَّل بفتح باب الاجتهاد عند الشيعة المغلوق عند السنّة، لتنعكس الآية، فيكون

الشيعة هم المتعبِّدون، والسنّة هم أهل الاجتهاد».

وقد أجاب السيد حجّتي كرماني عن جميع هذه الإشكالات الثلاثة التي أوردها الدكتور شريعتي. وسنذكر تلك الأجوبة في ما يلي باختصار.

قال السيد حجّتي في الإجابة عن الإشكال الأول: «ليس الكلام في أنّهم وقفوا في وجه الإمام عليّ عليه السلام، وإنما لبّ الكلام في أنّ استمرار الحركة الإصلاحيّة والإسلام في تحويل الإنسان الجاهليّ إلى إنسان إسلاميّ، واجتثاث العناصر الاجتماعيّة والأخلاقيّة والثقافيّة الجاهليّة والأرستقراطيّة التي كانت لا تزال ـ بحسب تعبيركم ـ راسخة في أعماق مجتمع المدينة الفتيّ، كانت بحاجة إلى وصاية وخلافة الإمام عليّ عليه السلام بعد النبيّ مباشرةً. نعم، إننا لو تجاوزنا عليّاً عليه السلام سنشهد سطوع نجم الكثير من شخصيّات الصحابة من المهاجرين والأنصار. لا يمكن مقارنة أبي بكر وعمر بالقادة الوطنيّين والسياسيّين والسلاطين والملوك. ولكن ما الذي يمكننا فعله بعد أن كانت هناك شخصيّة مثل شخصيّة الإمام عليّ عليه السلام، والتي لا يسعنا تجاهلها، فكانت نتيجة ما توصّلنا إليه هي تلك التي وضعناها بين يديكم».

وقال السيد حجتي في معرض الإجابة عن الإشكال الثاني: «إنّ هذه الجماعة [التي اجتمعت في السقيفة] لو كانت تحمل أصلاً قانونيّاً ومفهوماً ذهنيّاً وأيديولوجيّاً حول نظام الشورى فلماذا لم تبرِّر عملها وموقفها من خلاله؟ إنّ من بين الأدلّة البارزة والمتقنة على نفي الشورى في صلب الإسلام ـ كصيغة محدَّدة للحكومة الإسلاميّة ـ عدم وجودها في ذهن هذه الجماعة الأولى. فلماذا لا نستطيع التمسُّك بها، والحال أنّهم عملوا بها؟ لو كان مثل هذا القانون موجوداً عندهم لتمسّكوا به بشكل طبيعيّ، وبرَّروا به عملهم».

وكأن السيد حجّتي لم يلتفت إلى كلام الدكتور علي شريعتي، حيث يقول مخاطباً الشهيد الصدر: «إذا كان المجتمعون في السقيفة قد انتهكوا حقّ الإمام عليّ عليه السلام في الوصيّة فربما أرادوا من خلال إنكار الشورى القضاء على حقّ سعد بن عبادة. ومن هنا لا يكون هناك لتمسُّك أصحاب السقيفة بها محلٌّ من الإعراب». وكلام السيد الشهيد لا يخرج عن هذه الفرضيّات الثلاث. كان على السيد حجّتي

كرماني أن يبطل الفرضيّة الثانية المتمثّلة بالشورى، في حين أنّ القرآن نفسه قد ذكر مسألة الشورى. وهذا الأمر لا يزال متناقضاً مع موقف السيد الشهيد في كتابه «أهل البيت، تنوُّع أدوار ووحدة هدف».

أما جواب السيد حجّتي عن الإشكال الثالث الذي أورده الدكتور شريعتي في شأن النصّ والاجتهاد فيتلخّص في أنّ الدكتور شريعتي قد خلط بين الاجتهاد في مقابل النصّ، الذي لا يعني سوى التلاعب بالوحي واعتبار الكتاب والسنّة قابلين للتغيير والتبديل [الاجتهاد في الأصول]، وبين الاجتهاد المعقول عند الشيعة [الاجتهاد في الفروع]، والذي هو مفتوح عندهم إلى الأبد، خلافاً لأهل السنّة.

إجابات السيد الشهيد الصدر عن إشكالات الدكتور شريعتي

يبدو من بعض إشكالات الدكتور علي شريعتي أنها كانت ناشئة من عدم التدقيق في القراءة الأولى لكتاب السيد الصدر، ومع ذلك فقد بادر إلى الإجابة عن تلك الإشكالات، وضمّنها في الطبعات اللاحقة للكتاب، دون تسمية صاحبها.

وفي ما يلي نستعرض إجابات السيد الشهيد عن تلكم الإشكالات باختصار:

في ما يتعلق بالإجابة عن النقد الأول المرتبط بصحابة النبيّ وقدرتهم بدأ السيد الشهيد بذكر عدّة نقاط:

الأولى: إنّ الفترة الزمنيّة التي بُعث فيها النبيّ إلى الناس كانت محدودة وقصيرة لا تتجاوز عشرين سنة، بل قد لا تتجاوز ثلاث أو أربع سنوات بالنسبة إلى الكثير من الصحابة، حيث لم تدخل الجموع الغفيرة من الصحابة في الإسلام إلاّ بعد عام الفتح.

الثانية: إنّ الظروف التي كان يعيشها المجتمع الجاهليّ قبل الإسلام كانت ظروفاً خاصّة.

الثالثة: إنّ النبي لم يكن مثل السيد المسيح الذي اقتصرت رسالته على تربية الأفراد، بل كان يمارس علاج الكثير من العُقَد السياسيّة والاجتماعيّة والعسكريّة.

الرابعة: في تلك الفترة كانت هناك الكثير من المشاكل الفكريّة، من قبيل:

مواجهة الثقافات الدينيّة المتعدّدة، الأمر الذي كان يأخذ الكثير من وقت النبيّ للإجابة عن تلك المشاكل.

الخامسة: كان الكثير من الصحابة بعد رحيل النبيّ من الذين أسلموا بعد الفتح، فكانت تربيتهم الدينيّة في حدود الصفر تقريباً؛ إذ لم يعيشوا مع النبيّ سوى فترة قصيرة جداً.

ورغم وجود جميع هذه المشاكل فقد حقّق النبيّ صلى الله عليه وآله نتائج كبيرة في تربية المجتمع، بيد أنّ هذا لا يعني أنّ الأمّة كانت قادرةً على الإمساك بزمام قيادة المجتمع. إنّ تسليم زمام القيادة إلى المجتمع يتوقّف على أن يكون لدى أفراد المجتمع إيمان راسخ ومتين، وأن تكون لديهم إحاطة شاملة بأحكام ومفاهيم الرسالة. كما يجب على المجتمع الذي يريد أن يتولّى شؤون الحكم أن يُطهِّر صفوفه من المنافقين. إنّ وجود بعض الشخصيّات الخاصّة في المجتمع لا يعني أنّ المجتمع قد بلغ حدّاً من الرشد والبلوغ يؤهّله لتولّي قيادة أمره. علاوةً على أنّ هؤلاء الأفراد المعدودين رغم إخلاصهم لم يكونوا ليصلحوا لمثل هذه القيادة؛ لأنّ الذي يريد أن يتولّى القيادة يجب أن يكون محيطاً بجميع أبعاد الرسالة الإسلاميّة، وإلاّ فإنه سينجرف نحو المتبنيات القَبْلية والقَبَلية[٢٥].

وفي ما يتعلق بجواب السيد الشهيد عن الإشكال الثاني للدكتور علي شريعتي، القائم على إمكان أن يكون النبيّ قد طرح فكرة الشورى، ولكن حالت الدوافع السياسيّة دون ظهورها، قال: إنّ هذا الافتراض لا يمكن أن يكون عمليّاً وواقعيّاً؛ لأنّه مهما بلغت تلك الدوافع المزعومة من القوّة لا يمكن أن تكون على هذا المستوى من الشمول، حتّى لا ينقلها ولو فردٌ واحدٌ من المسلمين، مهما بلغ الطغيان السياسيّ. من هنا نستطيع أن ندرك أن النبيّ لم يُرَبِّ المسلمين على هذه الفكرة، وإلاّ لكان من الطبيعيّ أن تنعكس وتتجسَّد في الأحاديث المأثورة عن النبيّ، كما وصلت إلينا الروايات المأثورة في حقّ الإمام عليّ عليه السلام[٢٦].

ذكر السيد الشهيد هذه المسألة بشكلٍ تفصيليّ تقريباً. إلا أنّ هذا الكلام لا ينسجم مع ما ورد في كتابه «أهل البيت، تنوّع أدوار ووحدة هدف». وقد ذكرنا

جوانب من بحوث هذا الكتاب. وفي ما يلي نكتفي بذكر هذه الفقرة: «هذه المؤامرة ـ المؤامرة على وجود الأمّة الإسلاميّة ـ صحيحٌ أنها تمتدّ بجذورها إلى أمدٍ طويل قبل هذا التاريخ، فإنّ الأمّة الإسلاميّة التي سهر عليها رسول الله‘، وأكّد على إعطائها أصالتها وشخصيّتها وكرامتها ووجودها، حتّى كان قد ألزم نفسه وألزمه ربّه بالشورى والتشاور مع المسلمين؛ لأجل تربية المسلمين تربية نفسيّة، وإعدادهم لتحمُّل مسؤوليّاتهم، وإشعارهم بأنّهم هم الأمّة التي يجب أن تتحمّل مسؤوليّات هذه الرسالة التي خلّفها رسول الله‘، وهي تعيش هذه الروحيّة، وتعيش على هذا المستوى عاطفيّاً ونفسيّاً، وبدأت جذور المؤامرة للقضاء على وجود الأمّة، وتحويل الوجود إلى السلطان والحاكم»[٢٧].

إنّ كلام السيد الشهيد هنا يُثبت أنّ الله أمر النبي بالشورى والتشاور، وأن يربّي الأمة على الشورى وعلى تقبّل المسؤوليّة. وكانت مؤامرة السقيفة تسعى إلى الحيلولة دون ذلك. من هنا يبدو أنّ هذا الكلام يقف على الطرف النقيض من كلامه في كتاب «بحث حول الولاية». من جهة أخرى فإنّه يقول: لو كان النبيّ قد تحدّث حول الشورى لنقل ذلك إلينا. ولكننا لا نزال نشهد غياباً للإجابة عن التساؤل القائل: مع وجود صريح القرآن والسنّة النبوية هل تبقى هناك من حاجة إلى نقل هذه الحقيقة لنا؟ وعلى أيّة حال لولا بحوث كتاب «أهل البيت، تنوّع أدوار ووحدة هدف» كان هناك إمكان في أن نصل إلى نتيجة ثابتة من خلال أبحاث السيد الصدر. غير أنّ اختلاف البحث في هذين الكتابين أدى إلى بقاء المشكلة على حالها. ويبدو أنه لم يتمّ الجواب عن نقد الدكتور علي شريعتي بعد.

أما الجواب الذي أفاده السيد الشهيد عن الإشكال الثالث للدكتور علي شريعتي فيقول: «إنّ الاجتهاد الذي يمارسه الشيعة، ويرونه جائزاً، بل واجباً وجوباً كفائياً، هو الاجتهاد في استنباط الحكم من النصّ الشرعيّ، لا الاجتهاد في رفض النصّ الشرعيّ، بمعنى الرأي يراه المجتهد، والمصلحة يخمّنها، فإنّ هذا غير جائز، والاتّجاه الشيعي يرفض أيّ ممارسة للاجتهاد بهذا المعنى... ومن المهمّ أن نشير في هذا الصدد أيضاً إلى أنّ التعبُّد بالنصّ لا يعني الجمود الذي يتعارض مع متطلّبات التطوّر

وعوامل التجديد المختلفة في حياة الإنسان، فإنّ التعبُّد بالنصّ معناه كما عرفناه: التعبُّد بالدين، والأخذ به كاملاً دون تبعيض»[٢٨].

لقد تناول السيد الصدر في مؤلَّفاته بعض المسائل المتعلّقة بالإمامة، ولكن البحث الذي لم يتمّ التعرُّض له ـ وهو يحتاج إلى بحث مستقلّ ـ، وهو بطبيعة الحال بحثٌ مرتبطٌ بمسألة الإمامة، فهو بحث النفاق.

يبدو من خلال الالتفات إلى القرآن الكريم والتاريخ أنّ المجتمع الإسلاميّ ـ وخاصّة في المرحلة المدنيّة ـ واجه تيّار النفاق. وإنّنا إذا أجرينا مقارنة بين الآيات الواردة حول النفاق في سورة البقرة؛ بوصفها من أوائل ما نزل بعد الهجرة، وبين الآيات الواردة حول ذات الموضوع في سورة التوبة؛ بوصفها آخر ما نزل من القرآن، يتّضح أنّ تيار النفاق قد اشتدّ وتفشّى وانتشر في أواخر حياة النبيّ الأكرم. ولا يمكن نسبة هذه الظاهرة إلى إسلام المجتمع المكّي بعد الفتح، فقد كانت هذه الظاهرة موجودة في صلح الحديبية أيضاً. فإذا كان تيّار النفاق قد استفحل في حياة النبيّ على هذه الشاكلة فكيف لنا أن نطمئنّ إلى نجاح الإمام عليّ عليه السلام في التغلّب عليه فيما لو ثُنيت له الوسادة؟ وهل يصحّ ما ذهب إليه أمثال السيد الميرداماد من القول بعدم سعي أئمة الشيعة للحصول على السلطة؛ إذ يقول في بيان موقف الإمام علي عليه السلام: «رضي بما جرى به القلم، وتسليماً يؤدّي إليه القدر، وعملاً بوصيّةٍ سبقت من رسول الله صلى الله عليه وآله»[٢٩]؟.

ومن الجدير بالذكر أنّ بعض أبحاث السيد الشهيد قد طُبعت في حياته، كما طُبع بعضها بعد استشهاده، ولا يزال البعض منها حتى الآن غير مطبوع. وإنّ بين ما هو غير مطبوع ما هو موجودٌ حاليّاً ضمن أشرطة صوتيّة. ومن البديهيّ أنّ تحليل آراء وأبحاث السيد الصدر بشكلٍ كامل يتوقّف على نشرها وطباعتها بأجمعها.

أقسام الإمامة

لقد تحمّل علماء الشيعة على طول التاريخ جهوداً مضنية في ما يتعلّق بموضوع الإمامة، وطرحوا الكثير من المسائل، وأجابوا عنها. ورغم أهمّية مسألة خلافة النبيّ صلى الله عليه وآله فإنّه بعد تثبيت مسألة الإمامة، واتّضاح موقع التشيُّع بوصفه مذهباً يتمتّع

بأوصاف خاصّة، تأتي ضرورة الخوض في المسائل الأخرى أيضاً. ومن تلك المسائل مسألة أقسام الإمامة.

في مرحلة المتكلّمين الأوائل لم تكن هناك مثل هذه الضرورة؛ فقد كان بحث الإمامة في الكثير من الكتب الكلاميّة يبحث بشكل مبسّط، وقلّما يتمّ التفكيك بين أقسام الإمامة. وأما المتأخّرون من علماء الشيعة فمنهم مَنْ يقول بأنّ النبيّ الأكرمﷺ هو الذي بيّن العديد من أقسام الجعل والتنصيب في ما يتعلق بمسألة الإمامة، وبالتالي فإنّ هذا البحث يطرح تقسيمات لمسألة الإمامة، من قبيل:

١. الإمامة والقيادة السياسيّة.

٢. الإمامة بوصفها مرجعيّة دينيّة.

٣. الإمامة بمعنى منصب القضاء.

٤. الإمامة الباطنيّة.

٥. الإمامة التكوينيّة، أو بتعبير أخفّ: «الولاية التكوينيّة».

وفي حدود معرفتنا هناك ثلاثة من علماء الشيعة بحثوا في تقسيمات إمامة أهل البيتعليهم السلام، وهم: الشهيد مطهري؛ والإمام الخميني، والسيّد الصدر.

ويبدو أنّ بحث السيد الشهيد يتّسم بصراحة أكثر؛ حيث يقول: «قد جُمعت كلتا المرجعيّتين لأهل البيتعليهم السلام، بحكم الظروف التي درسناها، وجاءت النصوص النبوية الشريفة تؤكّد ذلك باستمرار، والمثال الرئيس لنصّ النبيّ على المرجعيّة الفكريّة حديث الثقلين... والمثال الرئيس للنصّ النبويّ على المرجعيّة في العمل القياديّ الاجتماعيّ حديث الغدير»[٣٠].

وعليه يكون السيد الصدر من العلماء الذين قالوا بالتفكيك بين أقسام الإمامة، حيث عمد سماحته إلى تقسيم الإمامة إلى قسمين، وهما: الإمامة السياسيّة، والمرجعيّة الفكريّة.

وإنّ أوّل مَنْ قام بهذا التفكيك، وكان له قصب السبق على الجميع، هو الشهيد مطهّريرحمه الله. ويبدو أنه كان متأثّراً في هذه المسألة إلى حدٍّ كبير بأستاذه السيد البروجرديّ.

ذهب الشهيد مطهري إلى القول بأنّ النبيّ الأكرم من خلال حديث الثقلين عرّف الأئمة بعده بوصفهم مرجعيّة دينيّة معصومة من الخطأ. فالإمامُ مرجعٌ حاسم إذا صدرت عنه جملةٌ لا يمكن أن نحتمل فيها الخطأ، ولا أن نحتمل فيها الانحراف المقصود والمتعمَّد. وهذه هي العصمة. «يقول الشيعة: إنّ ما روي عن النبيّ أنه قال: إني تاركٌ فيكم الثقلين: كتاب الله؛ وعترتي أهل بيتي... إنّما هو نصٌّ في هذا المفهوم... علاوةً على ذلك فإنّ كلّ مَنْ كان مرجعاً دينياً كان هو الزعيم الدينيّ. وقد صرّح النبيّ بسند الزعامة. وإنّ أحد الأمثلة على ذلك حديث الغدير، الذي قاله النبيّ الأكرم في غدير خمّ وفي حجّة الوداع»(٣١).

وقد روى الشهيد مطهّري في موضع آخر كلاماً عن السيد البروجرديّ، قال فيه: «أتذكّر أنّ الراحل السيد البروجرديّ كان يذكر على الدوام هذه المسألة قائلاً: هناك أمران يجب التفكيك والفصل بينهما، وعندها سوف يتمّ حلّ الخلاف بيننا وبين أهل السنّة، وسيكون ذلك الحلّ في صالحنا. وذانك الأمران هما: مسألة الخلافة والزعامة؛ والأخرى: مسألة الإمامة. وفي ما يتعلّق بالخلافة والزعامة فإننا نقول: إنّ الذي يجب أن تنتقل إليه الزعامة بعد رحيل النبيّ هو الإمام عليّ عليه السلام، بينما يذهب أهل السنّة إلى القول بأنّه أبو بكر، وهذا خلاف. والمسألة الأخرى هي الإمامة، أي إننا لا نتحدّث عن مجرّد الزعامة وحكومة النبيّ؛ إذ كان للنبيّ علاوة على ذلك شأنٌ آخر أيضاً، وهو كونه نبيّاً ومبيِّناً للأحكام. فعلينا أن نأخذ هذه المسألة بنظر الاعتبار، ونبحث عن الذي يجب أن يخلف النبيّ في التصدّي لمرجعيّة بيان الأحكام، أي مَنْ الذي تثبت لحكمه الحجّية علينا؟ ثم كان سماحته يقول: هناك بعض الروايات تنصّ على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قال: إنّ عليّاً عليه السلام هو الخليفة والإمام بعدي. وهناك منها ما يضيف إلى ذلك أنّ الرسول الأكرم قال: عليّ هو المرجع في الأحكام بعدي... وعليه ففي مقام الإجابة عن السؤال القائل: لمَنْ تثبت الحجّيّة بعد رحيل النبيّ؟ نجد أنّ حديث: إنّي تارك فيكم الثقلين... يثبت مقام المرجعيّة العلميّة للعترة»(٣٢).

كما قال الإمام الخميني في إحدى خطبه بمناسبة حلول ذكرى عيد الغدير: «إنّ الحكومة الممتزجة بالسياسة هي التي ثبتت لأمير المؤمنين في يوم غدير خم... ورد

في بعض الروايات: (بُني الإسلام على خمس:..والولاية)، وإنّ هذه الولاية ليست هي كلّ ولاية الإمامة. فإنّ الإمامة التي لا يقبل أيّ عمل إلاّ من خلال الإيمان بها لا يمكن أن تعني مجرّد هذا الحكم وإدارة الدولة، بل إنّ الكثير من أئمّتنا لم يمارسوا السلطة... إنّ الذي جعله الله تبارك وتعالى، وثبت لأئمّة الهدى إثر هذا الجعل، هو الحكومة... إنّ الحكومة قد جعلها الله لأمير المؤمنين سلام الله عليه، وإنّ هذه الحكومة تعني السياسة»(٣٣).

يرى الشهيد مرتضى مطهّري أنّ البُعد السياسيّ للإمامة لا يشكّل سوى بُعداً صغيراً جدّاً من أبعاد الإمامة، وذلك حيث يقول: «علينا أن لا نرتكب هذا الخطأ أبداً. بمعنى أنه ما إنْ يأتي الحديث على ذكر الإمامة عند الشيعة حتّى يقفز الذهن إلى القول بأنّ المراد من الإمامة مسألة الحكومة... هذا خطأٌ فاحشٌ ارتكبه حتى بعض المتكلّمين القدامى. هذا في حين أنّ مسألة الحكومة لا تشكّل إلاّ هامشاً وحيّزاً صغيراً من مسألة الإمامة، وعليه لا ينبغي الخلط بين هاتين المسألتين. وعليه نقول: ما هي مسألة الإمامة؟ إنّ ما هو المهمّ في الدرجة الأولى بالنسبة إلى الإمامة هي مسألة خلافة النبيّ في بيان وتوضيح الدين بمعزل عن الوحي. وبطبيعة الحال لا شكّ في أنّ الذي كان يُوحى إليه هو النبيّ الأكرم فقط وفقط، وبرحيله انقطع الوحي وختمت الرسالة بشكل كامل»(٣٤).

بيد أنّ الإمام الخمينيّ ـ في خطبة الغدير التي سبق أن استشهدنا ببعض فقراتها ـ والسيد الشهيد الصدر ـ خاصّة في المسائل المطروحة في كتابه: أهل البيت، تنوّع أدوار ووحدة هدف ـ يؤكّدان على مسألة «السياسة» أكثر من الشهيد مطهري. ويمكن القول باستحالة المقارنة بين هذين الرأيين، بل يذهب الشهيد مطهري إلى حدّ القول: «إذا كانت المسألة مجرّد مسألة سياسيّة فإنّ ما عند أهل السنّة أكثر جاذبيّة ممّا عند الشيعة؛ لأنهم يقولون: ليس من حقّ الحاكم أن يعيّن مَنْ يخلفه، بل هذا من حقّ الأمّة وأهل الحلّ والعقد، وإنّ انتخاب الحاكم يجب أن يقوم على أسس ديمقراطية. إنّ للناس كامل الحقّ في الانتخاب. بيد أنّ المسألة ليست على هذا المستوى من التبسيط. من مجموع ما نشاهده عند الشيعة نجد أنّ الخلافة المنصوصة للإمام

علي عليه السلام وسائر الأئمّة عليهم السلام أكبر بكثير من الخلافة السياسية، من هنا ندرك أنّ هذه الخلافة السياسية مجرّد تفريع على مسألة أخرى أكبر بكثير منها»[٣٥].

كما يذهب الشيخ مصباح اليزدي إلى اعتبار الإمامة أوسع من ذلك بكثير، وأنّ الحكومة لا تشكّل سوى شأن من شؤونها، حيث يقول: «إنما يستطيع الدين الإسلاميّ أن يطرح نفسه بوصفه ديناً كاملاً ـ يتمكّن من تلبية جميع مطالب البشريّة على جميع العصور إلى أن يرث الله الأرض ومَنْ عليها ـ إذا كان يحتوي في ذاته على نهج يضمن المصالح الضروريّة للمجتمع، وهي المصالح التي تكون بعد رحيل رسول الله عرضةً للخطر والتضييع. وذلك النهج ليس سوى تنصيب الخليفة اللائق والكفوء للنبيّ الأكرم. وينبغي لهذا الخليفة أن يتمتّع بعلم مستلهم من الله سبحانه وتعالى[٣٦]؛ ليتمكن من بيان حقائق الدين بجميع أبعاده ودقائقه، وأن يكون حاصلاً على مَلَكَة العصمة؛ كي لا يقع فريسة للأهواء النفسيّة والشيطانيّة، فلا يرتكب تحريفاً عمدياً، وأن يتمكّن من الاضطلاع بدور النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله التربويّ، وأن يبلغ بالملتزمين أعلى مدارج الكمال، وإذا توفّرت الظروف الاجتماعيّة يتّصدى حينها للحكم وتدبير أمور المجتمع، ويعمل على تطبيق القوانين الاجتماعيّة للإسلام، وبسط الحقّ والعدل في العالم»[٣٧].

كما يذهب العلاّمة الطباطبائي رحمه الله إلى القول بإمامتين، بيد أنّه لا يخوض في بحث التنصيب، وما إذا كان هناك تنصيبان أم لا. إنّ الذي يتصدّى لحفظ الدين من قبل الله هو الإمام. كما أنّ الذي يحمل روح الوحي والنبوّة، ويتصدّى لاستلام الأحكام والشرائع السماويّة من الله، هو النبيّ. فإذا كان الدليل المذكور يُثبت عصمة الأنبياء فإنه يُثبت العصمة للأئمّة أيضاً؛ إذ يجب على الله أن يحفظ دينه من التحريف دائماً وأبداً؛ ليمكن تبليغه إلى الناس، واعتباره حجّة عليهم[٣٨]. وقد تحدّث العلاّمة الطباطبائي عن الإمامة الباطنية، فقال: «إذا كان الإمام يعمل على هداية أعمال الناس على المستوى الظاهري فهو يعمل أيضاً على هداية القافلة الإنسانيّة في مسيرتها إلى الله على المستوى الباطنيّ»[٣٩].

أشار الشيخ الشهيد مطهري في موضع من تقسيمات الإمامة إلى بحث الولاية

التكوينيّة، حيث قال: «يُنقل عن الفقيد السيد محمد باقر درشه إي ـ أستاذ السيد البروجردي ـ أنه كان يُنكر هذه المرحلة الثالثة من مراحل الإمامة، حيث توقَّف عند المرحلتين الأوليين منها، فلم يتجاوزهما في اعتقاده. في حين أنّ الغالبيّة من علماء الشيعة تذهب إلى الاعتقاد بالمرحلة الثالثة أيضاً»[٤٠]. وهكذا نجد الشهيد مطهري يعود إلى هذا الموضوع ثانيةً، ويقول: «أنا شخصيّاً أعتقد بذلك، وأراه أساسيّاً وجوهريّاً، ولكن يبدو أنّ هذا ليس من أركان التشيُّع»[٤١].

كما هناك للشيخ صافي الكلبايكاني كتابٌ تحت عنوان (الولاية التكوينيّة والولاية التشريعية) أثبت فيه الولاية التكوينيّة والتشريعيّة للأئمّة﵈.

إنّ البحوث المرتبطة بمسألة الإمامة متشعِّبة للغاية. والغرض من تناول هذا الموضوع المتشعِّب في هذه المقالة المقتضبة هو إثبات أنّ السيد الشهيد﵀ كان من القائلين بالتفكيك والفصل بين هاتين المسألتين من مسائل الإمامة. وبمناسبة هذا التفكيك يجب الخوض في مسائل يتعيَّن على الشيعة في اللحظة الراهنة تناولها على نطاق أوسع. وربما كانت هذه المسائل من المسائل الضروريّة في الفكر الشيعيّ. وهي على النحو التالي:

١ـ هل تنحصر الإمامة بهذين القسمين أم حصل التنصيب في أقسام أخرى من مراتب الإمامة؟ من باب المثال: هناك مَنْ ذهب إلى القول باعتبار منصب القضاء من جملة مناصب الإمامة[٤٢].

٢ـ كم يبلغ عدد مناصب الإمامة؟ وكم هو عدد الأقسام القابلة للتنصيب؟ وكم هو عدد الأقسام التي لا تقبل التنصيب؟ فمثلاً: يذهب المحقِّق الإصفهاني إلى القول بعدم قابلية الولاية التكوينية للجعل والتنصيب[٤٣].

٣ـ هل هناك إجماع من قبل علماء الشيعة على هذه المناصب بأجمعها أم لا؟ وهل يُعتبر الإجماع في هذا البحث مفيداً في الأساس أم لا؟.

٤ـ لأيّ قسم من أقسام الإمامة تثبت الأصالة في ما يتعلق بأبحاث التنصيب؟ وهل هناك موضوعيّة لطرح مثل هذا السؤال؟ يذهب الشهيد مطهري إلى تأصيل المرجعيّة الدينيّة. فإذا ثبتت الأصالة لجميع أقسام الإمامة فهل هناك أولويّة لبعض الأقسام على

الأقسام الأخرى؟

٥ـ إذا ثبتت الأصالة لجميع أقسام الإمامة، وكانت الإمامة ضروريّة، فهل يلزم من ذلك وجوب تحقُّق الإمامة في الخارج على جميع الأبعاد، وفي جميع الأزمنة؟ وبعبارة أخرى: إذا كنّا بحاجةٍ إلى إمام فهل تنحصر تلك الحاجة بالإمامة السياسيّة، أم الإمامة السياسيّة والمرجعيّة الدينيّة، أم كلاهما مع إضافة الإمامة الباطنيّة وما إلى ذلك؟ وهل تشمل هذه الحاجة جميع الأزمنة أم بعضها؟.

٦ـ المسألة الأخرى مسألة العصمة. بمعنى أننا إذا قلنا بالتفكيك بين أقسام الإمامة فهل تشترط العصمة في جميع أنواع الإمامة؟ فنحن قطعاً نحتاج إلى العصمة في الإمامة بمعنى المرجعيّة الدينيّة مثلاً، فهل نحتاج إلى هذه العصمة في المرجعيّة السياسيّة والإمامة الاجتماعيّة أيضاً ـ على غرار المرجعيّة الدينيّة ـ أم لا؟ وبطبيعة الحال فإنّ هذا إنما يكون بغضّ النظر عن إمامة المعصومعليه السلام. فعندما تكون للفرد المعصوم مرجعيّة سياسيّة تكون له العصمة في هذا النوع أيضاً.

٧ـ تكمن الفائدة في طرح هذه المسألة في العصر الراهن فيما إذا قلنا بالتفكيك بين أقسام الإمامة، وكانت العصمة لازماً لا ينفكّ عن كلا نوعي الإمامة، فهل هناك إمكانية لنقل المسؤوليّة السياسيّة في عصر الغيبة أيضاً؟ وهل يمكن القول بأنّ الإمامة السياسيّة في بعض مراحلها الزمنية تلازم العصمة، ولا تلازمها في بعض مراحلها الأخرى؟ يجب بيان هذه النقطة بالأدلّة الواضحة والكافية.

٨ـ هل المرجعيّة الدينيّة واجبة في جميع الأزمنة أم أنها واجبة في مرحلة محدودة فقط؟ وإذا كانت المرجعيّة الدينيّة للمعصوم واجبة في جميع الأزمنة فهل لمثل هذا الشيء تحقّق خارجيّ أم لا؟ هل يُمكن القول: ليست المرجعيّة الدينيّة أصلاً محوريّاً، ولا المرجعيّة السياسيّة (كما عليه العرفاء)، بل الولاية التكوينيّة هي الأصل الذي يمكن الاستدلال له في جميع الأزمنة. ومن هنا فإنه على الرغم من عدم وجود المرجعيّة السياسيّة والفكريّة والدينيّة للمعصوم في عصر الغيبة إلاّ أنّ الولاية التكوينيّة والإمامة الباطنيّة موجودة.

الهوامش

(١) السيد محمد باقر الصدر، فدك في التاريخ: ٣٧ ـ ٣٨، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، ط٣، قم المقدسة، ١٤٢٧هـ.
(٢) السيد محمد باقر الصدر، أهل البيت، تنوّع أدوار ووحدة هدف: ٧٦، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
(٣) المصدر السابق: ٨٩ ـ ٩٠.
(٤) المصدر السابق: ٢٧.
(٥) المصدر السابق: ٢٨.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) محمد باقر الصدر، تشيّع مولود طبيعي إسلام، ترجمه إلى الفارسية: علي حجّتي كرماني، طهران، كانون نشر بجوهشهاي إسلامي.
(٨) أهل البيت، تنوّع أدوار ووحدة هدف: ١٥.
(٩) فدك في التاريخ: ٨٧.
(١٠) المصدر السابق: ٨٩.
(١١) أهل البيت تنوّع أدوار ووحدة هدف: ٧٣.
(١٢) المصدر السابق: ٧٤.
(١٣) المصدر السابق: ٧٤ ـ ٧٥.
(١٤) المصدر السابق: ٧٥.
(١٥) المصدر نفسه.
(١٦) المصدر السابق: ١٢٣.
(١٧) انظر: المصدر السابق: ٧٦ ـ ٧٧، ١٢٣.
(١٨) المصدر السابق: ١٤٤. يتمّ التعبير أحياناً بعبارة: (قام شخصٌ وقال: لو فعلت ذلك لقوّمناك بسيوفنا)، ويبدو أنّ السيد الشهيد يعتقد بأن قائل هذه العبارة هو الإمام عليّ(ع).
(١٩) المصدر السابق: ١٤٤ ـ ١٤٥.
(٢٠) محمد باقر الصدر، بحث حول المهدي: ٥٠.
(٢١) ترجم هذا الكتاب الأستاذ علي حجّتي كرماني إلى اللغة الفارسية، تحت عنوان (تشيّع مولود طبيعي إسلام)، في حياة السيد الشهيد.
(٢٢) السيد محمد باقر الصدر، بحث حول الولاية: ٨٠، دار التعارف للمطبوعات، ط٢، بيروت، ١٩٨٩م.
(٢٣) يبدو أنّ رأي السيد الشهيد في ما يتعلق بهذه المسألة قريب من موقف الدكتور عبد العزيز الدوري. يرى الأستاذ كامل مصطفى الشيبي أن موقف الدكتور الدوري هو الجمع بين رأي الشيخ كاشف الغطاء ورأي الأستاذ طرحين؛ إذ يذهب طرحين إلى الاعتقاد بأن التشيُّع ظهر بعد الإمام عليّ(ع)، بينما يذهب الشيخ كاشف الغطاء إلى وجود التشيُّع في حياة رسول الله‌صلى الله عليه وآله. وقد حاول الدكتور عبد العزيز الدوري إلى الجمع بين هذين القولين من خلال التفكيك بين التشيّع الروحيّ

والتشيّع السياسي، فوافق رأي الشيخ كاشف الغطاء في ما يتعلق بالتشيُّع الروحيّ، ووافق الأُستاذ طرحين في ما يتعلق بالتشيُّع السياسي. هذا وإن بحوث الأُستاذ كامل مصطفى في هذا الإطار تدعو إلى التأمُّل.

(٢٤) أصل هذه الرسالة موجود في الطبعات الأخيرة لكتاب (تشيّع مولود طبيعي إسلام)، الترجمة الفارسية لكتاب (بحث حول الولاية).

(٢٥) انظر: بحث حول الولاية: ٥١ ـ ٨٥.

(٢٦) انظر: المصدر السابق: ٣٦ ـ ٤٠.

(٢٧) أهل البيت، تنوّع أدوار ووحدة هدف: ٢٦ ـ ٢٧.

(٢٨) بحث حول الولاية: ٧٩ ـ ٨١.

(٢٩) محمد باقر الحسيني (الميرداماد)، نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البداء وإثبات جدوى الدعاء: ١٠، مع تعليقات الملاّ علي النوري، تحقيق: حامد ناجي الإصفهاني، وزارة الإرشاد الإسلامي، مكتب نشر ميراث مكتوب، طهران، ١٣٧٤هـ.ش.

(٣٠) بحث حول الولاية، ٨٣ ـ ٨٤.

(٣١) مرتضى مطهري، إمامت ورهبري: ٨٣ ـ ٨٤، انتشارات صدرا، ط٣، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.

(٣٢) مرتضى مطهري، إسلام ومقتضيات زمان ١: ١٧٦ ـ ١٧٧، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.

(٣٣) الإمام الخميني، صحيفه نور ٢٠: ٢٨ ـ ٢٩، انتشارات سروش، طهران، ١٣٦٩هـ.ش.

(٣٤) إمامت ورهبري: ٧٠ ـ ٧١، انتشارات صدرا، ط٣، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.

(٣٥) المصدر السابق: ٧٠.

(٣٦) إنّ للشيخ الشهيد مرتضى مطهري عبارة ربما تعارضت مع عبارة الشيخ مصباح اليزدي، وذلك حيث يقول الشيخ مطهري: «إنّ ذلك الشخص [الإمام] لن يتعرّف إلى الأحكام من طريق الوحي، وإنما يكون قد تعلَّمها مسبقاً بتعليم من النبيّ» (انظر: إسلام ومقتضيات زمان: ١٧٧). بيد أنّ هناك تأمّلاً في إمكان التعويل على المؤلَّفات التي طبعت بعد استشهاد الشيخ مطهري في التعبير عن آرائه. وعلى أيّة حال فإننا نجد حاليّاً ظاهرة متفشية ـ للأسف الشديد ـ في اعتماد هذه المؤلَّفات بوصفها دليلاً على آرائه الحقيقيّة.

(٣٧) محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش عقائد: ٣٥٤، انتشارات سازمان تبليغات إسلامي، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

(٣٨) العلامة محمد حسين الطباطبائي: ٢٥١، شيعة در إسلام، تقديم: حسين نصر، انتشارات كتابخانه بزرگ إسلامي، ط٦، طهران، ١٣٥٤هـ.ش.

(٣٩) المصدر السابق: ٢٥٤.

(٤٠) إمامت ورهبري: ٧٥.

(٤١) المصدر السابق: ٨١.

(٤٢) إسلام ومقتضيات زمان ١: ١٧٧.

(٤٣) المحقق الغروي الإصفهاني، حاشية المكاسب، منشورات مجمع الذخائر الإسلاميّة.

التفسير الموضوعيّ عند السيد الصدر

قراءة تحليلية مقارنة

السيد محمد علي أيازي[*]

ترجمة: الشيخ كاظم خلف العزاوي

مقدّمة

يعتبر الشهيد محمد باقر الصدر{رحمه الله} أحد العلماء الذين ساهموا بالتحدّث في مجال التفسير الموضوعيّ[1]، وممّن استعرض حديثاً بديعاً وبنّاءً في ذلك المجال. وقد تنوّعت مؤلَّفاته في مجالات عدّة، مثل: الفلسفة، والاقتصاد، والمنطق، والكلام، والأصول، والفقه. وله في جميع هذه الميادين نظريّات، وابتكارات، وإبداعات، وحركة نبوغ، ومقدرة علميّة ترافقها معلومات عصريّة.

وبما أنّ نظريّاته في مجال التفسير الموضوعيّ لم تلقَ الاهتمام الكافي، وكانت موضع تدقيق، وفي بعض الأحيان تكون موضع انتقاد، وتقع محطّاً للإشكال، فمن الضرورة أن تخضع للتحليل والبحث، وأن تكون مجالاً للمقارنة مع النظريّات الأخرى. ومن هنا نشرع في البداية بالحديث عن مسألة التفسير الموضوعيّ وأهمّيّته، ويتمّ بعد ذلك البحث في الفروقات الواقعة بين هذا التفسير وتفاسير القرآن بالقرآن، والتي تعتبر شبيهةً به وقريبةً منه. وعند ذلك تتمّ الإشارة إلى أسلوب التفسير الموضوعيّ، والبحوث والانتقادات التي قد عرضت في هذا الجزء مصحوبةً بالنماذج

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وأحد أبرز الباحثين القرآنيّين. لديه أكثر من ثلاثين كتاباً في الدراسات القرآنيّة وغيرها، كانت له مساهماتٌ جادّة في موضوعات قرآنيّة وإشكاليّة، من رموز الفكر التجديدي في إيران.

والأساليب المختلفة. ثم يتناول البحث وجهة نظر الشهيد الصدر في باب التفسير الموضوعيّ، وتحليل مستوى ذلك الخطاب، ومن ثمّ انتقادات الآخرين له.

ومن المؤمَّل أن تتمكَّن هذه المقالة من رسم صورة لهذه الشخصيّة الحكيمة بما تستحقّها من التجليل، وأن تحظى أفكاره في المحافل العلميّة باهتمام أكبر.

للتفسير الموضوعيّ أكثر من أسلوب. فهو ليس من هذه التفاسير الترتيبية المصحوبة بنظرة متأخِّرة (مسبوقة بتفسير واقعيّ)، وبأساليب ذات أثر مختلف، والاجتهادية، أو التفاسير ذات الاتجاهات الفلسفيّة، والعرفانيّة، والعلميّة المختلفة، وتقسم إلى عشرات الصيغ، لكن التفسير الموضوعيّ قد جاء بأسلوب واحد منها فقط. طبعاً لم تكن الملازمة العقليّة بين التفسير الموضوعيّ والترتيبيّ من ناحية اختلاف الأسلوب، وإن عدّ هذا أمراً طبيعيّاً، وهو أن أصحاب التفسير الموضوعيّ بما يمتلكون من وجهات نظر مختلفة لا يعملون على شاكلة واحدة في مقام الأسلوب، ويختلفون في طريقة طرح البحوث وطريقة استنباطها. وبإلقائنا نظرة على التفاسير الموضوعيّة نرى بوضوح هذه الأساليب المختلفة. فالأساليب ناشئة عن الاتّجاهات المختلفة، والمعلومات، والحساسيات، وأخيراً المباني المختلفة للمفسِّرين. ويكفي أن نلقي نظرة على عدة تفاسير موضوعيّة مشهورة فنلاحظ تنوّعها من ناحية الأساليب المختلفة. ومن أجل التعرُّف على بعض هذه التفاسير نشير الآن إلى بعض الأمثلة منها، ممّا يعطينا دليلاً على هذه الاختلافات، وعلى الخصوص في أساليبها، ونستعرض عدّة تفاسير موضوعيّة معاصرة كمثال على ذلك:

١ـ مطهَّري والتفسير الموضوعيّ

يعتبر الشهيد مطهري من المفكّرين الذين تعرَّضوا، بالإضافة إلى البحوث التفسيريّة المرتَّبة، إلى مجموعة واسعة من البحوث القرآنيّة الموضوعيّة. وقد تناول بالبحث والدراسة مواضيع دينيّة مكثَّفة بنظرة قرآنيّة. ويمكننا الإشارة إلى أبرزها، وهي: بحث المعرفة في القرآن، القرآن ومسألة الحياة، الفطرة في نظر القرآن، المجتمع والتاريخ، الإنسان في القرآن، حقوق المرأة، تعدُّد الزوجات، حقوق المجتمع الأساسيّة،

الحرّيّة، الفطرة، وعشرات المسائل الأخرى.

والنقطة المهمة في بحوث الأستاذ مطهَّري، بالإضافة إلى الوصف والتحليل، هي عنصر الإقناع والإرشاد. لم يكن الشهيد مطهَّري في جميع هذه المؤلَّفات في أثر إعطاء دليل على كيفية استخراج نظريّة القرآن من متن الآيات، أو يبيّن نظريّة القرآن اعتماداً على المنهج، وكأنّه يقوم بتنقيح النظريّة قبل عرضها، ولكنه يريد أن يعطي دليلاً لقرّائه على ما تكون عليه النظريّة في مقام الوصف، ولماذا لها الأولوية من بين جميع النظريّات المختلفة؟ لذا فإنه سعى أن يوضِّح آراء وعقائد الآخرين بطريقة جيّدة، ويبيّن ضعفها. ولم يكن يسعى لجمع كلّ الآيات التي تتكلم حول هذا الموضوع، ومن ثم يقوم ببحثها ودراستها طبق أساس منطقيّ مرتَّب؛ لأن هاجسه الأصليّ كان الشبهات والإشكالات التي ترد أحياناً بالنسبة إلى المسألة، أو الغموض التي يكتنف الموضوع، ويحتاج إلى شرح وتوضيح في مجال ثقافيّ واجتماعيّ. وعلى سبيل المثال: نشير إلى أحد البحوث:

القرآن ومسألة الحياة

هذه المقالة مركَّبة من مجموعة من البحوث الفلسفيّة التي تناولت أصالة الروح، وكيفية علاقتها بالبدن، والاختلافات الأساسية بين الموجودات الحيّة والموجودات فاقدة الحياة، وفي النهاية يشير إلى وصف منطق القرآن في مسألة الحياة، ويقدِّم ذلك على هيئة مقارنة. ويقارن الشهيد مطهري في هذا المجال بين منطق المادّيّين السائد ومنطق الإلهيّين في مسألة الحياة وتكاملها، ويشير أيضاً إلى اختلاف منطق الإلهيّين مع منطق القرآن. والمشوّق في الموضوع أنه أشار إلى أسباب اختلاف المنطقين، وإلى أن القرآن ذكر مسألة الروح بصورةٍ مبهمة، وأعطى عنها توضيحاً بقدر ما يستطيع العلم أن يأتي به في مسألة الحياة.

إنّ اللغة التي يتبعها الأستاذ مطهَّري عادةً في التفسير الموضوعيّ وصفيّة وتحليليّة، وخصوصاً هنا، حيث يشير إلى طريقة توضيح القرآن في الارتباط بالحياة. ونظرته جامعة جدّاً، وملاحظة بدقّة، بحيث إنه لا يتحدّث عن حياة الموجودات ذوات

الإحساس بشكل دقيق فقط، بل يأتي بشاهد من الحياة الحيوانيّة والنباتيّة؛ من أجل فهم كامل، ويذكر آثارها في الموجودات، مثل: الفهم، والإحساس، والإدراك، والسمع، والبصر، والهداية، والإلهام، والغريزة، على أنها دليل على الحياة[٢].

أبرز ما في بحثه في هذا القسم هو التوضيح الذي أتى به في باب اختلاف نظرة الإلهيّين ومنطق القرآن، حيث يوضّح أنّ الإلهيّين في مسألة الحياة، أو أيّة ظاهرة أخرى، يعرِّفون أوّلاً الإنسان الأوّل؛ لأنهم لا يجدون تبريراً من أجل ظاهرة الحياة الأولى؛ إذ إنّها وجدت بنفخة إلهيّة. وبعبارة أخرى: بما أنّ معلوماتهم في هذا الأمر سالبة فإنهم يجعلون الله تعالى هو المسبِّب لهذه الظاهرة. وهم دائماً ينسبون مجهولاتهم إلى الله سبحانه، ويذهبون صوب أشياء لا يعلمون عللها الطبيعيّة. لذا كلما زاد مستوى معلوماتهم قلّ توحيدهم. ولا يستخدم القرآن هذا الأسلوب، ولا يستشهد أبداً بالأمور الظنّية والمتضاربة لإثبات التوحيد، إنما يستشهد بالأمور التي يكون الناس على علم بمقدّماتها وعللها الطبيعيّة، وهم أنفسهم يشهدون على ذلك. ويقول الأستاذ مطهَّري في مسألة الحياة: إنها فيض مطلق على درجة عالية وأعلى من أفق الجسم المحسوس. وهذا الفيض أُخذ من منبع وفق حساب وقانون من الأفق أرفع من الجسم[٣]. ونرى هذا النمط من الأسلوب كذلك في كتاباته الأخرى.

وبناءً على هذا فإنّ أسلوب الأستاذ مطهري كان **أوّلاً:** عبارة عن عرض الموضوع كاملاً من النواحي الخارجيّة، ومن ثم يطرح الإشكالات التي تطرح أحياناً في أبعاد مختلفة بالنسبة إلى الموضوع.

ثانياً: لا يترك البحث بدون جواب مسبق ملائم في هذا المجال، مع طرح النظريّة، وعرض الموضوع، والإجابة عن إشكالات المخالفين، أو ضعف أفكار الطرف المقابل، بما يناسبه.

ثالثاً: يرجِّح البحوث التي تتضمَّن دقّة وعمقاً في الكلمات، مصاحبة لأنواع الفروض والأسئلة، والتي يعبِّر عنها المنطقيّون عن طريق سبرهم وتقسيمهم طرق حلول مختلفة، نظريّةً كانت أم عمليّة، مصحوبةً بإشكالات ذلك الطرح، وبشكل منطقيّ، بحيث يكون متوافقاً مع النظريّة الأولى.

رابعاً: يتميَّز أسلوبه بالعقلانيّة. وهذه العقليّة ظاهرة من أوّل البحوث القرآنيّة إلى آخرها.

خامساً: إحاطته ومعرفته بنظريّات الفلاسفة الجديدة، والتجارب البشريّة في مجال حلّ المشاكل الاجتماعيّة ككلّ.

٢. عبّاس محمود العقّاد والتجربة القرآنية

يعتبر عبّاس محمود العقّاد من الكتاب المصريّين المشهورين، حيث إنّ له عدة كتب في البحوث الموضوعيّة للقرآن، ومن جملتها: الإنسان في القرآن، المرأة في القرآن، الفلسفة القرآنيّة.

يبحث في كتاب (الإنسان في القرآن) الأجناس البشريّة القرآنيّة بنظرة فلسفيّة. فهو ملمّ إلماماً خاصّاً بنقد وتطبيق الآراء القرآنيّة على ضوء ما جاءت به المذاهب الفلسفيّة الغربيّة. وقد تشكَّل هذا الكتاب من قسمين؛ يعدّد في القسم الأوّل الأوصاف القرآنيّة للإنسان، ويوضّح في القسم الثاني آراء العلماء الغربيّين، والفكر المعاصر الحاكم على الفلاسفة الحاليّين، ويدرس آراءهم بصورة نقديّة.

ويتناول في كتاب (الفلسفة القرآنيّة) مجموعة بحوث علميّة، كالخلق، والأخلاق، والحكومة، والطبقات الاجتماعيّة، والإرث، وتعدد الزوجات، والعلاقات الدولية، والروح، والقدر، وأمثال تلك المسائل. والمسار الذي سلكه المؤلّف تطبيقيّ، ومقارن، وانتقاديّ. واستخدم أسلوب الوصف، وتحليل المواضيع؛ من أجل فهم صحيح للمسائل، وقام عندئذ بمعالجتها بنقاط تستحقّ المقارنة، وبتعاليم قرآنيّة مميّزة. وذكر في هذا المجال بداية نظريّات الحكماء والفلاسفة الكبار، وأشار إلى نقوضهم المحتملة بالنسبة إلى النظريّات التي أوردها القرآن. ومن ثم قام بشكل مقنعٍ وعقلانيّ بالدفاع عن النظريّات القرآنيّة، وأجاب في الأماكن التي وردت فيها شبهات على التعاليم القرآنيّة. ويؤكّد في آخر الكتاب على أن ليس هذا هو هدفي المطلوب في طرح البحوث القرآنيّة، بأن أستشهد بالمذاهب الفلسفيّة من أجل إثبات الملاحظات القرآنيّة[٤]؛ لأنّ كثيراً من الفلاسفة القدماء كانت آراؤهم موافقة لما جاء به القرآن،

بل كان هدفنا توضيح ما يراه القرآن قياساً بما قد جاء به الآخرون من آراء.

ويعتبر كتاب (المرأة في القرآن) من أفضل الكتب التي تحدّثت عن علم نفس المرأة، ويبيّن خصوصيّاتها الروحيّة والأخلاقيّة، ودورها في المجتمع، ويقوم بتفسير وتبرير أدلّة النظرة القرآنيّة الخاصّة من ناحية التصرُّفات الاجتماعيّة، والحقوق، والعقوبات، والإرث، وغيرها من المسائل.

وبناء على هذا نقوم بشرح لأسلوب العقّاد كما يلي:

١. ينحو عموماً ناحية المقارنة.

٢. أما من ناحية المعضلات والأسلوب فقد كانت له ناحية إقناعيّة ودفاعيّة وجهد في التفسير؛ كي يثبت لقرّائه ـ بأيّة صورةٍ ـ أفضليّة التعاليم القرآنيّة.

٣. استخدم في توضيح البحوث أسلوب الوصف والتحليل، عوضاً عن أسلوب التجميع والحكم. طبعاً يضطر أن يصوّر في هذا الأسلوب النقاط موضع البحث من وجهة نظر المذاهب الإنسانيّة وتعاليم الوحي.

٤. هنا، حيث ينظر البحث إلى الشبهة والنقوض المنسوبة إلى تلك التعاليم، يعالج أوّلاً فروض وروافد الإشكال. فعلى سبيل المثال: في البحث الذي يتحدَّث عن المرأة بما أن إحدى المسائل المساواة، وقد بيّنها القرآن بطريقة لا تقبل النقض، فقد قام بشرح معنى المساواة، وأجاب عن الشبهات المعترضة(٥).

٣. محمد تقي مصباح اليزديّ والأسلوب الموضوعي الجمعي

هو أحد الكتّاب والباحثين المعاصرين في القرآن، والذي تناول التفسير الموضوعيّ في بحوثه، وقد بحث الأستاذ محمد تقي مصباح اليزديّ، في إطار سلسلة من البحوث القرآنيّة، عدة بحوث، من جملتها: معرفة الله، معرفة العالم، معرفة الإنسان، على أنها معارف قرآنيّة، وحقَّق في بحثين مستقلّين آخرين، هما: الأخلاق في القرآن، والمجتمع والتاريخ من وجهة نظر القرآن.

وأشار في بحث معرفة الله إلى الأدلة العقليّة والفطريّة القرآنيّة، وبحث مسألة التوحيد في القرآن من أبعاد مختلفة.

واستعرض في بحث معرفة العالم ما جاء به القرآن في مجال السماء، والأرض، وتعدّد السماوات والأرض، وكيفية خلقهنّ، أو حول عرش الكرسيّ، والظواهر العالمية، وقدوم الليل والنهار. ويؤكّد في بداية هذا البحث على أن هذه البحوث الموجودة في القرآن إنما جاءت بصورة استطراديّة، والقصد من ذكرها تعليم الإنسان، والتذكير بنعم الله سبحانه، وأنّ القرآن ليس كتاباً في الكيمياء، أو علم النبات، أو علم الأرض.

ويشير في بحث علم الإنسان إلى البحوث الطبيعيّة والفلسفيّة التي يحتوي عليها، وأخذ في الاعتبار خصوصيّاته من وجهة نظر القرآن.

ويطرح في كتاب (الأخلاق في القرآن) أصول علم الأخلاق الموضوعة، وعلى الخصوص المفاهيم الأخلاقيّة، على أنها عنوان لمقدّمة البحث، وعندئذ يقوم بتطبيق المفاهيم الأخلاقيّة العامّة في القرآن على النظريّات التي تمّت عنونتها في أول البحث. ومن أهم بحوث التفسير الموضوعيّ في هذا الكتاب إظهار الاختلاف ما بين نظام الأخلاق الإسلاميّة والأنظمة الأخرى، وتوضيح القيم الأخلاقيّة القرآنيّة. ومن الطبيعيّ أن تسترعي اهتمام الكاتب في القسم الآخر الأخلاق العمليّة والنقاط التربويّة والإرشادية في القرآن، والتي جاءت على نحو تعاليم أخلاقيّة.

ويبحث في كتاب (المجتمع والتاريخ) فلسفة العلوم الاجتماعيّة، ومفهوم المجتمع، وأصالة الفرد أو المجتمع من الوجهة القرآنيّة، وقانون تقنين المجتمع. ومن البحوث التي تطرّق إليها الكاتب بأسلوب استناديّ وتحليليّ في هذا الكتاب تأثير المجتمع في الفرد، وتأثير الفرد في المجتمع، ودور اختلاف الحياة الاجتماعيّة، وعادات المجتمع، وأنواع أخلاقيّة اجتماعيّة أخرى. وبحسب تعبيره في هذه البحوث: إن المعيار الأهمّ من أجل انتخاب أهمّيّة الموضوع هو وضع اليد على أماكن الزلل المحيطة به، والتأثير في البحوث التطبيقية. والأعلى من هذا كانت المقدّمات التي تمّ طرحها من أجل بيان وجهة نظر القرآن.

وهدف الشيخ مصباح اليزدي في هذه التحقيقات هو تقديم المعارف القرآنيّة على أنها ذات نظام، وبنوعية تمكّن كلّ محقّق أن يبدأ من نقطة معينة، وربط سلسلة

حلقات المعارف الإسلاميّة مع بعضها، وفي نهاية الأمر يحصل على الهدف الذي يرمي إليه القرآن. ومن هذه الناحية فإنه اقترح في مقدّمة المعارف القرآنيّة أن تُصنَّف تلك المواضيع، وهذا التصنيف لا يشرح المعارف القرآنيّة، بل يكون مرادفاً للتفسير الموضوعيّ، وتُقدّم هذه المواضيع على أساس أنظمة خاصّة، ومن ثم يوضع لكلّ موضوع الآيات المتعلّقة به بجانب بعضها البعض، فيتّضح الغموض الذي يحيط الآيات، وذلك بالرجوع إلى الآية التي تسبقها أو اللاحقة لها[٦].

في مجال تصنيف الآيات يطرح الشيخ مصباح اليزدي في كتاب (معارف القرآن) بحثاً مفصّلاً، ويعرض اقتراح ثلاثة أبحاث أخرى. فالعرض الذي تقدّم به هو تقسيم مواضيع القرآن إلى ثلاثة محاور، هي: العقائد، والأخلاق، والأحكام؛ ونموذج المذهب الإنسانيّ ونموذج اتخاذ الله عزّ وجلّ على أنّه المحور للكون. ويرجّح عندئذ أن يكون محور الكون هو الله سبحانه وتعالى؛ كي يراعى الترتيب الموضعيّ وربط المواضيع بما هو أفضل، وكي يتماشى أيضاً مع التوجيهات القرآنيّة.

ونورد أسلوب الشيخ مصباح اليزدي عموماً كما يلي:

١. أسلوب تفسير الجمع والتحكيم. ويعتمد على بحوث أكاديميّة في مجموع المطالب الموجودة في الكتب الكلاميّة والاعتقاديّة.

٢. أنجز هذا البحث في قالب التفسير، وبصورة ارتكازيّة. وبالمقارنة مع التفسيرين السابقين يوجد هناك اختلاف أساسيّ بينهما.

٣. تستند البحوث على معلومات فلسفيّة مفسّرة.

٤. يتخطّى أحياناً مجال عرض الموضوع، ويتخذ ناحية التطبيق، وبالمعنى الذي يتمّ إثبات الفكرة الظاهرة عن طريق الأدلة العقليّة، ومن ثم يبحث عن دليله القرآنيّ[٧].

٥. التأكيد على الكلمات والألفاظ القرآنيّة وتوضيح الجمل. وبعبارة أخرى: يكون أوقع في النفس كثيراً إن كان من التفسير الترتيبيّ إلى التفسير الموضوعيّ.

٦. يلاحظ قلّة استعمال النظريّات الفلسفيّة، والمقارنة بينها، وعلى الخصوص الغربيّة منها. وبهذا الدليل لم يتمّ التطرّق إلى نقد وتحليل كلمات الفلاسفة الغربيّين

في المجالات المختلفة، وعلى الخصوص في الأدلّة التي تتعلّق بالله سبحانه، ولم يتمّ التعرّض إلى الرؤى القرآنيّة المشرفة على هذه الشبهات.

٤. عبد العلي بازركان

يعتبر أحد أعلام التحقيق القرآنيّ الذين يمثّلون البلاد، حيث قدّم آثاراً كثيرة في مجال البحوث القرآنيّة. وقد طرح، بالإضافة إلى البحوث التفسيريّة والعلوم القرآنيّة في مجال ترتيب واتّحاد القرآن في كتاب (نظام القرآن)، وإعطاء الدليل على فهم القرآن في كتاب (التكيُّف في تدبر القرآن)، بحوثاً مستقلّةً في التفسير الموضوعيّ، كالإنسان الكامل في القرآن في كتاب (التعريف بشخصيّة حضرة إبراهيم)، و(الحرّيّة في القرآن). هذه البحوث تأتي في الظاهر على هيئة تفسير القرآن بالقرآن، والاستفادة من الآيات الأخرى من أجل فهم اللفظ، والجملة، والمعنى الكلّي للآية، أو حتى ترتيب الموضوع، أما في الحقيقة فإنّه قام بذلك من أجل التوضيح وإزاحة الستار عن وجهات النظر القرآنيّة. ويطرح أحد بحوث الكتاب أسلوب التدبُّر كنموذج من التفسير الموضوعيّ[(٨)].

وتختلف طريقة وأسلوب هذه البحوث التفسيريّة عن التفاسير الموضوعيّة الأخرى؛ وذلك أن الأساس في هذه البحوث يكون مصاحباً للتوجّهات العلميّة في التفسير. مثلاً: بحث حركة السفينة إشارة إلى الفلزات، ومصادر المياه الباطنيّة، وعلم الطبيعة، واكتشاف منشأ الحياة. وحركة تسبيح السماوات والأرض من هذا القبيل أيضاً. من الطبيعيّ أن هناك نماذج أخرى لعلم الطبيعة واكتشاف منشأ الحياة، وطيف السلوك وردّة فعل البشر، وأمور أخرى تاريخيّة، واعتقادية، وأخلاقيّة، قد تّم تناولها أيضاً في نفس السياق، والاتّجاه ذاته.

وبالإمكان أن نجمع أسلوبه في التفسير الموضوعيّ ملخَّصاً بالتالي:

١. يبدأ بحثه عموماً حول التفسير الموضوعيّ معتمداً على الكلمات القرآنيّة، ومبناه ومعياره الذي يرتكز عليه ينبع من المفاهيم والكلمات التي وردت في القرآن الكريم. مثلاً: في بحث حركة السفينة، والتي تعتبر آية من الآيات الإلهيّة، يبدأ بجمع

الكلمات حول تلك الحركة، وبعد توضيح الموارد والجهة التي تستعمل بها يصل إلى هذه النتيجة النهائية، وهي أن من مجموع ٢٣ مرة استعملت فيها كلمة فلك جاءت كلمة حركة السفينة ١٦ مرة على أنّها آية من الآيات الإلهيّة، وقد توصَّل إلى استنتاج ما لكلّ واحدة من هذه الموارد من خصوصيّات، وبأيّ سير نزوليّ، وبأيّة حادثة تاريخيّة وثقافيّة، قد وقعت.

٢. تحتوي اتجاهاته، وعلى الخصوص في اختياره للبحوث، وبصورةٍ واضحة النواحي الإرشادية والتربويّة، حتّى في أقلّ بحث قام بتقديمه، والذي ينحو منحىً علميّاً بحتاً، أو حتى بحوث نظريّة صرفة تؤخذ بعين الاعتبار. وعلى سبيل المثال: البحث حول العلل، والذي يشير إلى المعادن التي جاء ذكرها في القرآن، والآيتين ٢٧ و٢٨ من سورة فاطر تعتبر نموذجاً على ذلك. ويقول: إن طرح هذه البحوث، مع التأكيد على أنواع وألوان هذه الإمكانات، والتنوّع وتعدّد الألوان الواضحة في كيفيّة الخلق في كلٍّ من الأرضين الثلاث الأولى، إنّما يبيِّن هذه المكانة، حيث إن العلماء يخشون تلك الآيات. وعندئذ يقول في بحث من البحوث: مع أن القرآن كتاب هداية وإرشاد، ونزل من أجل العلم الطبيعيّ، ولكن هذه العلامات توضّح بطريقةٍ ما أنّه مع تقدُّم العلوم، فإنّ الأركان ورموزها الجديدة تحظى بالاهتمام والتدبُّر يوماً بعد يوم(٩).

٣. كان يهتمّ اهتماماً جدّيّاً بسير النزول، وبداية الآيات المتعلّقة بالموضوع. ومن المسلّم أن هذا الأسلوب حظي بأقلّ اهتمام في التفاسير الموضوعيّة. فقد اعتنى عناية جدّيّة في جميع كتبه بهذا الأسلوب من البحث؛ من أجل فهم الموضوع، بالإضافة إلى أنّه اعتمد على ما خلَّفه له والده المهندس بازركان من كتب، مثل: كتاب (سير تحول القرآن)، الذي بيَّن سير ترتيب النزول، ونمط تحوّل الكلام، وعلوّ وهبوط البيان، والمسائل التاريخيّة والجغرافية والسياسيّة التي لها علاقة بالآيات المطروحة، وتبرز دورها في فهم موقع الكلام(١٠).

٤. كما قد أشرنا في بداية الحديث فإنّ القصد من التفسير العلميّ والاستفادة من العطاءات العلميّة إنّما هو لفهم معاني القرآن. وهذه الرغبة متمثلة أيضاً في التفسير الترتيبيّ والموضوعيّ في أسلوب التحقيق، ونهج البيان، وكثرة الاستنباط. ولم يكن

يتصوّر هذا الأسلوب في التفاسير الموضوعيّة، التي قد اختصت بحجم كبير من البحوث من قبل المفسِّرين الموضوعيّين. فالمفاهيم الأخلاقيّة الموجودة في القرآن، والله سبحانه والإنسان في القرآن، في مجالات علم المعاني، وميادين العلاقة بين هذه الكلمات، إنّما هي لجعل الفهم الموضوعيّ أدقّ، بحيث يتابع مجموع الأساليب المختلفة في الكشف، وإزاحة الستار، والاستنتاج.

التفسير الموضوعيّ من وجهة نظر الشهيد الصدر

نحن الآن في صدد تناول وجهة نظر الشهيد الصدر في باب التفسير الموضوعيّ، وتحليل المكانة التي أولاها ذلك العالم للبحث، والمواضيع الممتازة التي تم بحثها وتدقيقها من وجهة نظره.

بدون شكّ إن ما اتُّخِذ موضوعاً للبحث إلى وقتنا الحاضر إنّما هو فضاء واسع يظهر من حيث الموقف والاتجاه لهذا الشهيد ذو المقام الرفيع، ونحاول أن نساعد في إيصال صورة واضحة عن تلك البحوث. ويجب أن تقيَّم نظريّات الشهيد الصدر بنحوين متفاوتين: **الأول**: عبارة عن الدرسين الأوّلين اللذين وردا في (مقدّمات في التفسير الموضوعيّ)؛ و(المدرسة القرآنيّة)[11]؛ **والآخر**: هو الدروس الاثني عشر اللاحقة في مجال السنن التاريخيّة في نفس كتاب (مقدّمات في التفسير الموضوعيّ)، حيث كانت آخر دروس هذا الشهيد العظيم في الحوزة العلميّة في النجف، والتي اعتبرت الأساليب والمناهج العمليّة للشهيد في التفسير الموضوعيّ.

ما استنتجناه من مجموع هذه المقدّمات إلى الوقت الحاضر هو أنّ أساليب المفسِّرين مختلفة في مسألة التفسير الموضوعيّ. ومع أنه اكتفى بذكر عدّة موارد قليلة إلا أنه يوجد هناك الكثير من النماذج التي قد وضح بها الاختلاف، وبان فرق الأساليب في منهج البحث، والاستنباط، والاستنتاج. وذلك أن أسلوب التفاسير الفقهيّة وآيات الأحكام في السابق لها صبغة ارتكازية، وتأخذ الموضوعات الحيويّة النصيب الأوفر من البحث، والأمور التي كانت تتناول في البحث تستند إلى الآيات، وقلما تتعرّض المواضيع إلى التحليل والوصف.

يتناول البعض جميع الآيات القرآنيّة التي تتمحور حول كلمة واحدة فقط، ثم يقوم بتصنيفها وترتيبها ترتيباً منطقيّاً. وهناك القليل ممَّنْ يتعرضون إلى تحليل وتوضيح المواضيع، ووصف النظريّات، وقد وضعوا نصب أعينهم مجموعة أخرى تتناول التفسير العلميّ الموضوعيّ. وعليه فبمقارنة الموجودات العلميّة الجديدة مع الكلمات القرآنيّة التي تتناول كلمة واحدة، وهي مسألة الخلق، وعالم الوجود، ومن أجل توضيح أحد المواضيع أحياناً، كإحصاء الكلمات، أو التصنيف الرياضيّ التاريخيّ للسور المكّيّة والمدنيّة، التي تتحدث حول موضوع واحد، نرى أنها تتناول نتائج خاصّة[١٢]. وأخيراً هناك البعض، أمثال: عفيف طبارة في كتاب (الأنبياء في القرآن)، وكتاب (اليهود في القرآن)، قد وضع الآيات متقاربة مع بعضها؛ وذلك فقط من أجل توضيح الأحداث التاريخيّة المتعلّقة بأنبياء السلف، وإعطائها نظاماً منطقيّاً، أو كما فعل القرضاوي في كتاب (الصبر في القرآن)، وكتاب (النقل في القرآن)، حيث جمع كلّ الكلمات المرتبطة بهذين الموضوعين، وضمّها إلى بعضها البعض.

قبل أن نفصّل آراء الشهيد الصدر من الضروريّ أن نتعرض إلى آرائه بصورة إجماليّة:

١ـ يعتبر التفسير الموضوعيّ مكمِّلاً للتفسير الترتيبيّ، بل هو متأخِّر عنه. ولو لم يكن هناك تفسير ترتيبيّ فليس للتفسير الموضوعيّ من أثر. وعلى هذا الأساس فإن التفسير الموضوعيّ لا ينفي التفسير الترتيبي"[١٣].

٢ـ بالمقارنة بين التفسيرين نلاحظ أن للتفسير الموضوعيّ محاسن ومميزات كثيرة، بينما يوجد في التفسير الترتيبيّ عيوب وإشكالات، بحيث إنها سوف لن ترتفع إلاّ بالتفسير الموضوعيّ. ومن أهمّ هذه الإشكالات التي تؤخذ عليه هو أنّه لا يوضِّح الخطاب النهائي والجامع بالنسبة إلى نظر القرآن حول الموضوع، وتفسير آية واحدة من القرآن لا يعطينا المعنى الذي يتمّ تناقله في جميع الخطاب القرآنيّ، في الوقت الذي نحتاج إلى تبيين الخطاب القرآنيّ النهائيّ مع ملاحظة فهمه في جميع الآيات المشتركة[١٤].

٣ـ أسلوب التفسير الموضوعيّ ـ حسب ما يراه الشهيد الصدر ـ هو الطريق

الوحيد الذي نقدر على سلوكه كي نحصل على نظريّات القرآن الأساسيّة في مواضع الحياة المختلفة[١٥].

٤. لا يستعرض التفسير الموضوعيّ فقط المواضيع الصريحة والمفهومة في القرآن، بل يشتمل ـ حسب نظره ـ على جميع المواضيع التي هي في مجال الدين، وتصبّ في سلسلة الحياة الإنسانيّة، وتدور حولها أسئلة وإشكالات[١٦].

٥. من الاختلافات المهمّة في اتجاه التفسير الموضوعيّ ـ بنظر الشهيد الصدر ـ عنصرُ الهدف. فهو يرى أنه لا يمكن أن نطلق عنوان التفسير الموضوعيّ على أيّة مجموعة من الآيات التي تمّ جمعها مع بعضها، وتتناول موضوعاً خاصّاً. وبإمكان التفسير الموضوعيّ أن يتناول أحد المواضيع الحياتية، أو المسائل الاعتقادية، والاجتماعيّة، ويحاول أن يبحث رأي القرآن؛ وإلاّ فما نريده نحن من دراسة بعض بحوث العلوم القرآنيّة، من أجل معرفة وكشف مكانة القرآن في تلك المجالات، لا يمكن أن يطلق عليه (تفسير موضوعيّ)[١٧]. ومثل هذا التوجُّه ينشأ من خلط التفسير الموضوعيّ بالعلوم القرآنيّة، وينبئ عن تجانس صوريّ وألوان ظاهريّة مع بعضها البعض.

تفصيل وجهة نظر السيد الصدر

١. عندما يطرح الشهيد الصدر مسألة تأخُّر التفسير الموضوعيّ، التي يتّحدث عنها في باب الفوائد التي تعود من ذلك التفسير، وامتيازه بعدّة نقاط عن التفسير الترتيبي، يؤكّد بدوره على أنّ البشريّة دائماً في حالة تقدّم وازدهار وتكامل، وكلّما تكامل العلم البشريّ يكون في حالة تطوّر وازدهار. والأسئلة التي تطرح تأخذ بعين الاعتبار إنسان وقتنا الحاضر، وتكون جديدة غضّة، أي إنها أسئلة الساعة. وبالإضافة إلى أن ازدهار العلوم يؤثّر على أسلوب حياة الإنسان، وتغيّر معيشته، وتطرأ مثل هذه الأسئلة المختلفة قسراً على الأذهان، وعلى الدين أن يجيب عن جميع تلك المسائل الدينيّة من موقعه الدينيّ، ولا يتمكّن التفسير الترتيبيّ والحالة هذه أن يفي بهذا الدور، يبقى الطريق الوحيد هو الأسئلة التي نقوم بعرضها على القرآن الكريم،

ونستخرج النظريّات، ووجهات النظر القرآنيّة على هيئة سؤال وجواب. وبدون شكّ فإنّ مثل هذا العمل لا يمكن للتفسير الترتيبيّ، الذي هدفه إظهار المدلول اللفظي، أن يؤدّيه. ومن هذه الجهة فإنّ الأمر الضروريّ والرئيس الذي يقوم به التفسير الموضوعيّ هو الإجابة عن الأسئلة، وحلّ المشاكل العصريّة[١٨].

يعتقد البعض أن كثيراً من التفاسير الترتيبيّة قد طرحت هذه البحوث الموضوعيّة بمناسبة تفسير آية من الآيات. فمثلاً: تفسير (المنار)، لرشيد رضا، وتفسير (الميزان)، للعلامة الطباطبائيّ، يعتبران من هذا القبيل. لهذا فليس هناك من ميزة للتفسير الموضوعيّ يمتاز بها على التفسير الترتيبي[١٩]. ولكن يجب أن ننتبه إلى أنّ الشهيد الصدر لم يكن يقصد عن طريق هذا الترجيح أن ينفي التفسير الترتيبيّ، بل إنّه استعرض فقط أدلّة ترجيح أسلوب التفسير الموضوعيّ على الترتيبيّ. وإذا كانت هناك بعض التفاسير التي تتناول أحياناً نفس أسلوب التفسير الموضوعيّ المختار فهو دليل على الاستفادة من أسلوب التفسير الموضوعيّ في التفسير الترتيبيّ أو التجزئة، كما جاء في تعبير الشهيد الصدر.

يؤكّد الشهيد الصدر على شكلٍ معين من التفسير الموضوعيّ، الشكل الذي أُخذ فيه هذا الموضوعيّ من الخارج، وروعي فيه بحث التجارب البشريّة، والعلوم الإنسانيّة. في الوقت الذي انصبّت اتجاهات جميع المفسّرين السابقين على الموضوعات التي جاءت مفاهيمها في متن القرآن. بالإضافة إلى كثيرٍ من البحوث الموضوعيّة التي في المتون التفسيريّة، كالتي جاء بها المعتزلة والأشاعرة في هامش بحوثهم القرآنيّة التفسيريّة، والتي هي في الحقيقة تعتمد على النصّ والتحاليل التي كانت في هذه المتون، ولا تهتمّ بأقلّ التحاليل العقليّة وتصنيف الآيات. وبناءً على هذا كان الشهيد الصدر يشير إلى أهمية التفسير الموضوعيّ، ويقول: إن التفسير الموضوعيّ يطوي آفاقاً واسعة، ويجيب عن كثيرٍ من المسائل التي تكوّن مرحلة تكاملية للتفسير الترتيبي. فللتفسير الموضوعيّ علاقة مرتبطة دائماً مع التجربة الإنسانيّة؛ لأنّ نتائج هذا النوع من التفسير تشير إلى معالم بارزة واتجاهات قرآنيّة، وتحدد نوعية التفكر ونظريّة الإسلام حول أحد موضوعات الحياة[٢٠].

٢ـ النقطة الأخرى في التفسير الموضوعيّ ـ حسب ما يرتئيه الشهيد الصدر ـ أنّ سبب امتيازه هو الحيويّة وقابليّة التطوُّر. وفي هذه الفقرة يقارن ذلك المفكِّر القدير أسلوبه في موضوع التفسيرين الترتيبيّ والموضوعيّ بأسلوب الفقهاء الذين جاؤوا به في الفقه، ويقول: إذا كان الفقه قد حظي بمكانة جيدة من التكامل والرقيّ فإنما ذلك من حيث استفادته من الأسلوب الموضوعيّ. والفقه إنما هو في الحقيقة عبارة عن تفسير موضوعيّ للأحاديث والآيات. وفي المقابل إذا ما ابتلي التفسير بهذا الركود والخمول عندها يكون قد اختار الأسلوب التجزيئيّ. ولو اكتفى الفقه بشرح الأحاديث شرحاً روائياً، مثل: (الوافي)، و(مرآة العقول)، وعشرات الكتب، فلن يصل إلى هذه المرتبة التي قد وصل إليها الآن. ومبدئيّاً فقد شُكِّل التوجُّه الفقهيّ على أساس الحقائق الحياتيّة، والإجابة عن أسئلة المكلَّفين في المجالات المختلفة، كالمعاملات، أو الجزاء، وجمعت تلك الأسئلة في ذيل أيّ موضوع من مواضيع الأحاديث، والأدلّة الأخرى، ويقوم الفقيه بتوضيحها حسب وجهة نظر الإسلام في ما يختصّ بتلك الواقعة الحياتيّة. وهذا الأسلوب هو نفسه أسلوب التفسير الموضوعيّ، ولكنْ في المسائل الفقهيّة.

لقد وقع في التفسير عكس ما هو مطلوب، والمفسِّرون بدلاً من أن يقوموا بترتيب آيات القرآن على أساس المواضيع التي لها علاقة بحياة الإنسان، والاحتياجات البشريّة، والأسئلة التي ترد على ألسنة المكلَّفين، إنْ كانت معيشيّة، أو عباديّة، أو معاملاتيّة، وإخضاعها للبحث والتدقيق، واتّساع التحقيقات الاجتماعيّة والسياسيّة، فإنّهم تناولوا التفسير الترتيبيّ بصورة محدودة، واكتفوا ببحوث الصرف، والنحو، والقراءة والتدقيق في الألفاظ. وعليه فقد منعوا التفسير من التقدُّم المستمرّ، وقاموا بتكرار ما عمله هذا العلم، أي إنهم لم يقوموا بالتفسير، بل شرعوا بتوضيح نقاط علميّة بعيدة عمّا يريده المكلَّف[٢١]، في الوقت الذي يمكن للتفسير الموضوعيّ أن يتعامل كلّ يوم مع التغيُّرات العلميّة، والجوانب الحياتية المختلفة، والنشاطات والتحوُّلات التي تطرأ على حياة الإنسان، ويجيب عن المواضيع الجديدة التي تواجه الإنسان في حياته اليومية. وهذه النقطة التي جاءت في حقّ القرآن ليست غريبة عليه؛ وذلك لتضمّنه علم الأوّلين والآخرين إلى يوم القيامة. وبيان هذا الشيء هو ما اختلفتم

عليه[٢٢]، أو كما جاء في الحديث على لسان الإمام الصادق‏‏ : إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء، حتى والله ما ترك شيئاً تحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبدٌ أن يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن، إلاّ وقد أنزله الله فيه[٢٣]، أو كما جاء في حديث آخر للإمام الصادق‏ أيضاً: إنّ الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كلّ زمان جديد[٢٤].

لذا فإن التفسير الموضوعيّ ـ بقول الشهيد الصدر ـ بإمكانه أن يكون مصاحباً للحياة البشريّة الاجتماعيّة المختلفة، وغزو الأزمات والمشاكل، ويتصدّى للإجابة عن الأسئلة المطروحة يوميّاً، بشرط أن يستفاد منه، وتعرض تلك المسائل والمواضيع المطروحة على القرآن.

٣ـ كتب الشهيد الصدر حول الفائدة المحصَّلة من التفسير الموضوعيّ في مقابل التفسير الترتيبيّ يقول: إنّ أسلوب التفسير الترتيبيّ يوجب بروز معارضة وتناقضات مذهبيّة كثيرة، وذلك أنه يكفي في المذاهب التفسيريّة أن يأتي المفسِّر بآية ويوجِّهها طبق معتقده وما يرتئيه مذهبه. وذلك مثلما حدث في خصوص كثيرٍ من النزاعات في البحوث والمسائل الكلاميّة، من قبيل: الجبر والتفويض، في الوقت الذي بالإمكان الاحتراز عن هذا الأمر، ومنع مثل تلك النزاعات[٢٥]. أما في ما يتعلَّق بالتفسير الموضوعيّ فمع أنه يحتاج في فهم وإدراك آحاده إلى التفسير الترتيبيّ، ولا يمكنه بدون أسلوب الكلمات والجمل أن يذهب باتجاه التفسير الموضوعيّ، إلاّ أنه في ظلّ توضيح جمع وارتباط هذه المجموعة على هيئة رسالة موضوعيّة وقرآنيّة يستفاد من ذلك المنع أكثر.

يتردَّد الشهيد محمد باقر الحكيم بالنسبة إلى هذه الفائدة، ويقول: لا يمكن اعتبار هذا المرجَّح وسيلة ترجيح للتفسير الموضوعيّ على التفسير الترتيبيّ والتجزيئيّ؛ إذ حيث إن بإمكانه أن يوجد اختلافات وتناقضات في التفسير الترتيبيّ فكذلك بإمكانها أن تكون في التفسير الموضوعيّ. والدليل على هذا مسألة وجود اختلاف وتناقض في أقسام كثيرة من التفاسير المتأخِّرة التي وضعها المعاصرون، حيث تمّت صياغتها على أساس موضوعيّ. وفي الحقيقة بالإمكان أن يوجد عاملان للتناقضات الفكريّة والاعتقاديّة، ولا يوجد لهما علاقة بالتفسير، وهما:

أولاً: أكثر الفرضيات المسبقة، والأخلاق الفكريّة والعقائديّة للمفسِّرين.

وثانياً: يبذل المفسِّر جهداً وافراً لفهم كلامٍ غير مصروف صرفاً جيداً، أو أنّ المفسِّر نفسه يفتقد إلى الإحاطة بالمضامين القرآنيّة.

وهذان العاملان ليس لهما أيّ ارتباط بالتفسير الموضوعيّ والترتيبيّ"[٢٦].

أما بإلقاء نظرة على كلام الشهيد الصدر فمن الجائز أن يرتفع إشكال السيد الحكيم، مع أن بروز الاعتراضات وتضارب الأقوال المذهبيّة في كلا الأسلوبين يستحقّ التوقُّف عنده، ولكن بدون شكّ فإنّ مجال هذا الإشكال، وتحقّق النواقص في التفسير الترتيبيّ، تتّضح أكثر. ناهيك عن أنه في التفسير الموضوعيّ صدق مجال سوء الفهم، وعدم وجود النظرة الشاملة، يكون أقلّ، وأن طبيعته تنطوي على الشمول، والمعلومات، والإحاطة بجميع الجوانب، وعلى الخصوص أنّه في هذا النوع من التفسير تكون استفادتنا من المحكمات والمقيّدات وخصائص الكلام المستتر أكثر، واحتمال قلّة النظرة من جانب واحد.

وبهذا الدليل كتب الشهيد الصدر عند ذكر هذا الأمر يقول: من الممكن زوال كثير من هذه التناقضات التي تقع دائماً في التفسير التجزيئيّ، وهو التفسير الذي لا يقبل أن يكتفي بآية واحدة أو عدّة آيات، وإنما واضعاً في اعتباره مجموعة كبيرة من الآيات[٢٧].

ممّا سبق يتّضح أن الإشكال الذي ورد في نقد السيد الحكيم هو أنه لم يكن ملتفتاً إلى أصل نظريّة الشهيد الصدر. فلم يكن قصد الشهيد ترجيح التفسير الموضوعيّ بالنسبة إلى جميع الموضوعات الموجودة في المتن، كي تزول التعارضات والتناقضات المذهبيّة عند فهم إحدى الآيات ومراعاة آيات أخرى، وإنما قصد الشهيد الصدر ـ كما سوف نستعرض لاحقاً ـ استخراج النظريّات القرآنيّة التي لها علاقة بالمسائل والمشاكل التي يبتلى بها المجتمع. فمثلاً: عندما نحاول استخلاص نظريّة قرآنيّة في باب الديمقراطيّة، ونريد أن نعلم المكانة التي يتبوّؤها الشعب في الحكومة، وكيف يمكن أن تكون رابطتها بالأحكام الإلهيّة، ففي أوّل الأمر يلقي المفسِّر نظرة على نظريّات الفلاسفة السياسيّين، والتجارب البشريّة، وأسباب

النزاعات في مثل هذه القوانين في الحكومات البشريّة، ويقوم بدراستها دراسة كاملة، وبعد ذلك يعرض دراسته على القرآن. لذا حتى لو فُسِّرت مثل هذه المسائل بنتائج مختلفة إلا أنها لا تكون من سنخ المواضيع المثيرة للاختلافات، بحيث يستند المفسِّرون السابقون على آية واحدة؛ كي يقوموا بتفسير عدّة آيات.

وبناء على هذا فإنْ كان التفسير الموضوعيّ يستفيد من بعض الأخطاء، ويحتوي على اطمئنان أكثر بالنسبة إلى الآراء أحادية الجانب، بالإضافة إلى احتوائه على تفسير ترتيبيّ، فإنّ المسألة يتمّ تدقيقها بصورة جماعيّة، مع مراعاة جميع الجوانب المتعلّقة بها.

٤ـ كما أشرنا عدة مرات، وشرحنا في بداية البحث، بمناسبة توضيح عنصر الموضوع، فمن الممكن اعتباره من المواضيع الخارجيّة، ومن الممكن اعتباره بصورة أعمّ، أي إنّه يشتمل على مفاهيم وعناوين اسميّة، كي يكون مشتملاً على بحوث علم المعاني الميدانيّ والشبكيّ.

ففي المقارنة التي قام بها الشهيد الصدر بين التفسيرين الترتيبيّ والموضوعيّ عرَّف دليل التفسير الموضوعيّ على أنّه نشيط، ومتكامل، حيث إن المواضيع تقفز من عمق المسائل الإنسانيّة، والحوادث الخارجيّة، ومن هنا تتجدد هذه المسائل كلّ يوم وتتولّد في المجالات الاجتماعيّة، والسياسيّة، والعلميّة المختلفة، وتواجه الإنسان أسئلة إجباريّة جديدة. وعلى هذا الأساس يواجه علم التفسير الموضوعيّ الموضوعات الجديدة، بحيث تأتي أجوبتها من القرآن. وكذلك عندما قام بالمقارنة بين التفسيرين الترتيبيّ والموضوعيّ شبَّههما بشرح الأحاديث، والفقه. ومنظر التفسير الموضوعي في ظلّ النظرة إلى الفقه جعله محلّ تقييم ومقارنة، وقال في ذلك: يتضمَّن الفقه جميع مواضيع المسائل الحياتيّة، والاحتياجات الماديّة والمعنويّة، المرتبطة بالإنسان، وذلك على هيئة موضوعيّة، وفي هذه الحالة تكون المواضيع مورد بحث، وقابلة للتحوُّل والتكامل. ولهذا فإن الموضوع يكون حسب نظره بصورة التفسير الذي تكون له حقيقة ذهنيّة وخارجيّة. أما المفاهيم ومجالات علم لغة القرآن فتخرج من دائرة بحث التفسير الموضوعيّ.

إلى هنا حيث نقَّب الشهيد الصدر عن محور المفاهيم والعناوين، ومع ما يملكه

من كشف وإزاحة الستار عن نظريّة القرآن، إلاّ أنه لا يعتبر ذلك تفسيراً موضوعيّاً، ويعتقد أن هذا النوع من التفسير مشابه للتفسير اللغويّ؛ لأن البحث فيه متوقّف على المعنى، والمفهوم اللغويّ واللفظي في الجمل القرآنيّة، بدون أن يؤدّي ذلك إلى تعميق النظر في فهم المعنى؛ من أجل الوصول إلى المصاديق المرتبطة بالخارج، وشروط تحقّقها ومكانتها. ومن الناحية الثانية تحقيقنا متعلّق بحلّ المشاكل الحياتية اليومية، والإجابة عن الأسئلة التي في الخارج. حتّى أنّ السيد الحكيم يعتبر هذا الوجه من كلام الصدر من جملة آية الحجاب التفسيريّة[٢٨].

وممّا يلفت الانتباه أن أجمل نقطة قدّمها وصور فيها الشهيد الصدر التفسير الموضوعيّ هي النقطة التي يجب أن يكثر الحديث عنها. وممّا أضافه من النقاط التي تحيط بهذا الموضوع:

١. في الحقيقة إنّ التصوير الذي صوَّره الشهيد الصدر عن التفسير الموضوعيّ هو نقدٌ لبعض محقّقي ذلك التفسير. ويقول في هذا الأمر: مع أن جميع أولئك المحقّقين قد جمعوا آيات مشتركة في موضوع واحد، وأضفوا عليه نوعاً من الترتيب المنطقيّ، واستخلصوا منه النتيجة، وبما أنهم لم يلتفتوا إلى التجربة البشريّة، ولم يتعلّموا منها أيّ شيء، ولم يعرضوا الأمر على القرآن، ولم يقوموا بمقارنتها به، فإنهم لم يستطيعوا والأمر هذا أن يقدّموا صورة كاملة عن النظريّة القرآنيّة. بينما كان بإمكانهم الأخذ بالنظريّة الشاملة للقرآن؛ وذلك **أولاً**: إنّ الموضوع من المواضيع الحياتيّة لدى الإنسان، ومن المشاكل النظريّة والعمليّة في المجتمع. **ثانياً**: تتعلّم البشريّة في هذا المجال طرق الحلّ، وذلك من التجارب التي تمرّ عليها، ويجب أن يكون المفسّر على علم بهذا الأمر، وتعتبر المواقع القرآنيّة على صورة مقارنة استجوابيّة، بينما يكون الموضوع بالهيئة التي يفسّر فيها الوجود أو المسائل الاجتماعيّة أو الأحكام[٢٩].

هذا الحديث كثيراً ما يثير التأمّل وله نظرة عميقة؛ لأنّ الإنسان يواجه مشاكل كثيرة بشكل يوميّ، ويتعلّم الكثير من التجارب. ولا تختصّ هذه التجارب بمحيط خاصّ ومنطقة معيَّنة. فلربما تكون الخلفيات العلميّة والتجارب البشريّة في مجتمع غير إسلاميّ. وعلى سبيل المثال: يوجد هناك الكثير ممَّن يقولون، عندما

يكون هناك مراقبة على السلطة في أسلوب إدارة المجتمع، والحكومة التي تتكلّم بلسان الشعب، والانتخابات، وتوزيع السلطة: إن هذه الأساليب جاءت من مكان آخر، وجُرِّبت في هذا المجتمع، وكانت محلّ دراسة من الناحية العلميّة.

أما السؤال فهو: هل أن التجارب التي تعلّمها البشر من النظريّات المهلكة، المتوقّع لها التمرُّد على السلطة، وجرَّبوها بأساليب مختلفة، قد عرضوها على القرآن، ورأوا هل أن القرآن قد أضاف على المراقبة الداخليّة وشرط الإيمان والتقوى حلاً آخر للإشراف الخارجيّ؟ وأساساً هل أنّ القرآن مخالف لهذه التجربة التي تقوم على الإشراف أكثر، ومراقبة السلطة عن طرق الأطباع والعادات البشريّة، أم أنه مؤيِّد لها؟

لا يقترح الشهيد الصدر من هذه الناحية حركة نصّ التفسير الموضوعيّ على خلاف التفسير الترتيبي، حيث يقول: يجب علينا أن نبدأ من خارج الحقائق الحياتية، ونرى هل أن جميع التجارب الإنسانيّة والأفكار التي قد تكوَّنت في هذا الباب عبارة عن لغز؟ وماذا خلّفت كلّ واحدة من المشاكل الإنسانيّة من مشاكل؟ وما هي نقاطها السالبة والموجبة؟ عندها نرجع إلى القرآن، ونطرح عليه سؤالنا، ونطلب منه الإجابة عنه. ويبقى هذا السؤال والجواب، عبارةً عن (قيل) و(قال)، قائماً بين القرآن والمفسِّر الموضوعيّ إلى أن تنكشف وجهة نظر القرآن[٣٠].

ومن هذه الناحية فإنّ التغيير يكون من حالة الكشف وإزاحة الستار عن مفردات الكلمات إلى التحوّل لكشف النظريّات القرآنيّة، ويصبح التغيير من الاستخدام التفسيريّ إلى استخدام المحادثة والاستجواب.

إنّ بعض ما عدّ تفسيراً موضوعياً لا يصحّ إطلاق هذه التسمية عليه إلا بضرب في المسامحة، كالناسخ والمنسوخ أو المحكم والمتشابه أو غير ذلك. نعم، بعض الموضوعات قد تكون قريبة من أخذ موضوع الصلاة في القرآن أو الصوم أو غير ذلك ودراسته بشكل وافٍ.

٢ـ يجب أن نرى ما هو الهدف من التفسير الموضوعيّ؟ فإذا كان القصد هو الوصول إلى نظريّة القرآن بالنسبة إلى الحقائق المعيشيّة، والمشاكل الاجتماعيّة،

فسوف يُجبَر التفسير الموضوعيّ على الأخذ من التجارب الإنسانيّة، والأسئلة التي تتردَّد على لسان الإنسان.

أما إذا عرَّفنا التفسير الموضوعيّ بأنه أعمّ من كشف النظريّات القرآنيّة في مجال المسائل الحياتيّة، والمفاهيم القرآنيّة، والذي نكمله بنوع من علم المعرفة، ففي هذه الحالة ليس من الضروريّ أن يعتمد دائماً على التجارب البشريّة، بل يكفي الرجوع إلى القرآن في المواضع التي أخذت بعين الاعتبار. مثلاً: عندما نريد أن نعلم شيئاً حول تاريخ الأنبياء في القرآن يكفي أن نجمع جميع آيات الموضوع المذكور، ونحصل على النظريّات المختلفة بالنسبة إلى الأهداف، والبرامج، والمناهج المستعملة، وردّة فعل المجتمعات والشعوب، ومسائل من هذا القبيل، ونرى ما هي الأجوبة التي تطرح في هذه المجالات؟ وما هي النقاط التي قد تكرَّرت مرّات عدّة في تاريخهم؟

كذلك بالإمكان أن يكون هناك موضوع بالنسبة إلى النظريّات الذي ترتبط بمفاهيم اختصاص علم القرآن، أو المفاهيم التي تمتلك صيغة قرآنيّة، مع كلّ هذا تكون أحياناً موضع اهتمام التجارب البشريّة، وتقع في نطاق التفسير الموضوعيّ. مثلاً: عندما نريد أن نرى ما هو رأي القرآن في مسألة المحكم والمتشابه؟ ما هو رأيه في باب النسخ والبداء؟ وما هو رأيه أيضاً في باب التفسير العصري؟ عندها يجب أن نرجع إلى القرآن نفسه في دراسة هذه المواضيع، بالإضافة إلى الإحاطة باللغة؛ لنرى هل للقرآن من اصطلاح خاصّ في هذا المجال أم أنه استعمل نفس المعنى اللغويّ؟ وما هي المشاكل الإنسانيّة في عدم إدراك مثل هذه المسائل؟ مثلاً: ما هي التجربة البشريّة في باب التشابه، وهل جاء التشابه في الكتابات البشريّة ظاهراً؟ وما هو عامل التشابه في هذه الكتابات؟ وكيف تتمّ إزالتها؟ لماذا يبدو التشابه في بعض الكتابات ظاهراً ولا يظهر في البعض الآخر؟ عندها بإمكان المحكم والمتشابه في حدود المفاهيم أن يجد صيغة التفسير الموضوعيّ مع وجود صيغة العلوم القرآنيّة[٣١].

وبناءً على هذا فإنّ الصحيح هو أن القسم المهمّ والعظيم من التفسير الموضوعيّ يحتاج إلى بحوث المحقّقين في الموضوعات الخارجيّة، والمسائل التي تكون محلّ ابتلاء المجتمعات البشريّة، إذا أردنا أن نستخرج ونستنبط النظريّات القرآنيّة، كما لا ينبغي

أن نغفل عن بحوث المفهوم القرآنيّ. وفي الحقيقة إن مواضيع علم معنى القرآن ـ وعلى الخصوص علوم المعنى، كالتي قام بأدائها إيزتسو بصورة عمليّة ـ هي استخراج نظريّة القرآن حول مفتاح المفاهيم التي تحتوي على ثمار عقائديّة واجتماعيّة وجميع علم القرآن.

والذي نريد أن نعرفه ما هو قصد القرآن من الكفر والنفاق؟ وإلى أيّ مدى يستخدم الغيب والشهادة؟ ومن أين كان علم المعاني، والاهتداء، والرشاد، والضلال؟[٣٢]. ونريد أن نعرف أيضاً بماذا يُعرِّف القرآن الفسق؟ صحيحٌ أننا نبحث عن استخدام هذه المفاهيم في القرآن، أما في الواقع فإنّنا نقوم باستخلاص النظريّة القرآنيّة، ونكشف عن الكلمة والمفهوم اللذين لهما طابع من الحكمة، وتهب لنا رسالة من الوحي. والمشوّق في الأمر هو أننا أحياناً نفهم الموضوع الذي له طابع حرفيّ وخطابي، والذي يوضِّح مكانة خطاب الله سبحانه في مواضع استعمالها، وعلى هذا الأساس الذي نقوله: إن إحدى فوائد التفسير الموضوعيّ هي إصلاح منهج التفسير الترتيبي، والتعادل بين الأساليب المختلفة[٣٣].

٥ـ من النقاط الأخرى التي يطرحها الشهيد الصدر هي أن غفلة التاريخ كوَّنت التفسير الموضوعيّ. فما هي العوامل التي ساعدت على ظهور التفسير الموضوعيّ؟ وما هو الشيء الذي أوجب أن يحكم أسلوب التفسير الترتيبيّ عموماً على علم التفسير؟

ومع أنه في هذا المقطع لم يبيِّن ذلك صراحةً، إنّما يستفاد من بين كلماته أن مسألة ظهور التفسير الترتيبيّ كان أمراً طبيعيّاً، وقصة ظهور التفسير كانت منذ البدء مرحلة بمرحلة، وأصبح هناك غموض في فهم القرآن، وكانوا يرجعون إلى الرسول والأئمة المعصومين صلى الله عليهم أجمعين، أو الصحابة رضوان الله عليهم، في شرحه. هذا الأسلوب ساعد شيئاً فشيئاً في تغيير النظام الترتيبيّ، وعلى الخصوص شكله الأثري[٣٤]. أما كلماته بالنسبة إلى التفسير الموضوعيّ فقد وضّحها بصورة شفافة، والتي عرّفها القرآن على أنها نفس الحاجات الاجتماعيّة، ونموّ المعارف البشريّة، وانتظار أداء الفرائض الدينيّة[٣٥].

قال السيد الشهيد محمد باقر الحكيم، في نقده لوجهة النظر هذه: عامل

النزعة إلى التفسير الترتيبيّ لا الموضوعيّ كان ناشئاً عن قدسيّة نصّ القرآن الكريم، الذي لم يستطع أحدٌ أن يعمل عكس ذلك الترتيب، ويريد أن يغيِّره بالتفسير الموضوعيّ"[٣٦].

وفي نظرنا فإنّ كلام الشهيد الصدر صحيحٌ جدّاً. هذا المنهج التفسيريّ المنتخب، حيث إنه في نفس ذلك العصر كان هناك مفسِّرون عملوا مختارين، وكانت هناك تفاسير تحتوي على آيات الأحكام والقصص. فمسألة التفسير الترتيبيّ ناشئة عن طبيعة أسلوب الفهم والكشف وإزاحة الغموض عن المتن. وعلى سبيل المثال: الشروح التي كانت على الكتب الفقهيّة، مثل: اللمعة، وشرح الشرائع، والجواهر، وشرح الكتب الأدبيّة، مثل: شرح مثنوي، وعشرات الشروح الأخرى التي قاموا بكتابتها بصورة ترتيبيّة في أزمنة مختلفة، لم تكن من باب إضافة القدسيّة عليها، بل كان السعي من أجل فهم النصّ، واستيعاب المتن المناسب بصورة أفضل مع المراجعين. ومن الطبيعيّ إذا كان هناك أحدٌ يريد أن يستخلص نظريّةً ما من هذه الكتب، ويكتشف وجهة نظر القائل، ويكتشف المؤلِّف والشاعر، إنّما يؤدّي هذا العمل بأسلوب موضوعيّ. وقبل نزول القرآن كانوا يقومون بتفسير الكتب، مثل: تفسير الكتب المقدَّسة، وشرح المتون الأدبيّة، وآثار أرسطو، بهذا الأسلوب التفسيري"[٣٧].

وبناءً على ذلك فإنّ انتخاب التفسير الترتيبيّ لم يكن بدليل قدسيّة القرآن. وإذا كانت هناك من قدسية في هذا الأمر فليس هناك من أساليب أخرى مهمّة ومعوقة. كما أن التفسير الذي في مصحف أمير المؤمنين عليه السلام نزل تقريراً على أساس الترتيب[٣٨]. لذا الذي بالإمكان تأكيده، وفقط تأكيد حديثه، هي الشروط الثقافيّة والاجتماعيّة للمسلمين، والرجوع إلى القرآن، ودعوة المصلحين إلى التوجّه إلى القرآن والأحكام والقوانين الإسلاميّة، والتشديد على انتظار الإجابة من القرآن، وتشوق المفكِّرين والمفسِّرين على النظرة الموضوعيّة بشكلٍ واسع. من هذه الناحية نحن لا نقبل هذا النقد، ولا نعتقد أن قداسة الترتيب تستوجب التفسير الترتيبيّ.

ركَّز الشهيد الصدر على معرفة التفسير الموضوعيّ كلّياً بما يرتئيه على ثلاث

ركائز:

١ـ تزيين وتنظيم النظريّة يأتي بهذا المعنى: أن يُعرَف الموضوع بصورة جيّدة، ويتمّ تفصيل النقاط المبهمة، والمتداخلة، وتُعرَّف الأسئلة التي في هذا القسم. وهذه الأنشطة سوف تستوجب تعيين جميع جوانب المسألة، وتخرج القضية من حالة الإبهام.

٢ـ بما أنّ التفسير الموضوعيّ يخطو على أساس المواضيع في مجال العقيدة، والمجتمع، ومشاكل حياة الإنسان، لذا يجب أن يبدأ من الواقع الذي يعيشه الإنسان، والمحيط الخارجيّ، ومن ثم يُعرض الأمر على القرآن. ويجب أن تخضع جميع التجارب البشريّة والأفكار التي قد وصلت في هذا الباب للفحص، والسؤال والجواب، وتشخَّص النقاط الموجبة والسالبة، ثم حينئذ تتمّ مراجعتها على ضوء ما جاء به القرآن.

٣ـ هذا السؤال والجواب في الحقيقة إنما هو حوار بين القرآن والمفسِّر الموضوعيّ، إلى أن تُعرف وجهة نظر القرآن وتنكشف. ويسمى هذا الأسلوب بالتفسير التوحيدي؛ لأنه يتَّخذ نوع الوحدة بين التجارب البشريّة ووجهة نظر القرآن، ومن ناحية أخرى بين المدلولات المشتركة التي وصلت في القرآن، متَّخذة الوحدة، وتنتظم في أحد التراكيب النظريّة.

الأسلوب العملي للشهيد الصدر في التفسير الموضوعيّ

مع ما قدمناه من توضيح من الجائز أن لا يعود وصف أسلوب الشهيد الصدر العمليّ صعباً جدّاً، وخصوصاً أنه في كتاب (المدرسة القرآنيّة)، بعد البحوث النظريّة التي قدمها، تناول التفسير الموضوعيّ بالشرح والتبسيط. وعلى أساس الأفكار النظريّة طرح بحث السنن التاريخيّة من وجهة نظر القرآن. وإنّه يمكننا أن نلاحظ هذا الأسلوب عمليّاً في بعض كتاباته الأخرى[٣٩]. والذي من الممكن أن يكون مفيداً ويصلح للبحث والتحقيق أسلوبه في كيفية الدخول والخروج، وبالاستخدام، وبتحليل المواضيع المميّزة، وفي نهاية الأمر الإعلان عن وفاء الأسلوب.

كان أسلوبه في بداية العمل أن يبيّن الموضوع والسؤال الأصليّ. لذا فإنه في باب لزوم الاستقرار في الحوادث التاريخيّة يبيِّن أهمّيّة كشف السنن التاريخيّة من القرآن، ويؤكّد على الذي نحن في صدده، وعندئذ يتناولها بالمنهج القرآنيّ، ويطرح هذا

السؤال: بأيّة صور عرضت السنن التاريخيّة من وجهة نظر القرآن؟ ويستفيد من القوالب البيانيّة للبحث، وقياس الموضوع، ويضع مقارنة بين فروقاتها، وهذه المقارنة من أجل تحديد الاختلافات.

النقطة المهمّة الأخرى، والتي أكّد عليها كثيراً في البحث النظريّ، هي الاستفادة من العلم والتجربة البشريّة في تقييم الموضوع، والإشارة إلى منهج الحلّ. هذا السؤال مهمٌّ جدّاً، والمفسِّر الجيِّد يدركه، وباستطاعته أن يطبِّقه على القرآن. فالذي يأخذ الموضوع من القرآن، مثل: الصبر في القرآن، والميثاق في القرآن، والهداية في القرآن، من الممكن أن لا يواجه صعوبة في المسألة، أما إذا أراد أحدٌ أن يلقي نظرة على مواضيع المجتمع الحسّية والخارجيّة فإنّ صعوبة فهم الموضوع ومعرفة التجارب تزداد تعقيداً. مثلاً: كانت الحرّيّة إحدى مشاكل البشريّة، وقد عانت البشريّة على مرّ العصور من الاستبداد والاختناق أكثر من أيّ شيء كان، والحروب، والفقر، وعدم المساواة، وانعدام العدالة، كلّ هذا إنّما جاء تحت ظلّ الاستبداد.

وقد وصلت البشريّة إلى هذه النتيجة، وهي أنه ما دامت الحرّيّة معدومة فسوف لن تكون هناك عدالة، وبما أنّه لا توجد هناك حرّيّة فسوف تكون السلطة بيد أشخاص معيَّنين، ممّا يوجب انتشار الفساد والاستغلال، وسوف لن يكون هناك إشراف ومراقبة فقط من داخل المنتج، وعندها بالإمكان تقييد السلطة وتفكيكها؛ كي يحال أمام فسادها في أيّ مقام كان مع حرّيّة التعبير، والحرّيّة الاجتماعيّة. هذه هي التجربة البشريّة.

أما في هذا القسم فما هو قول القرآن في ذلك؟ يبحث الشهيد الصدر المسألة بهذه النظرة في بحث فلسفة التاريخ، حيث اهتمّ في بداية الموضوع بالإجراءات، والقوانين، والسنن التي في حركات التاريخ، ويتساءل هل تمّت الإشارة إلى مثل هذه القوانين في القرآن؟ وهل يوجد عجائب في العلوم والاتجاهات؟ وهل بالإمكان مشاهدة مثل هذه العجائب في مجال التاريخ؟[٤٠]. ومن خلال هذه الأسئلة يجيب عن الشبهات والإشكالات التي تقع في المسألة، ويتابع الموضوع بأسلوبٍ تحليليّ ووصفيّ[٤١].

لقد لاحظنا هذا الرأي في كتاب (اقتصادنا) بشكل موسَّع، حيث أشار في بداية

ذلك الكتاب إلى بحوث فلسفيّة عامّة في الاقتصاد، وشرح نظريّات مختلفة في عدّة مجال، ثم إنه تناول نظريّتين مشهورتين، هما: الماركسيّة؛ والرأسماليّة. وبعد توضيحات مبسَّطة في إبراز وشرح موضوعهما، ومسائلهما، والمشاكل المحيطة بهما حسب نظرة الإسلام، بدأ بشرح الإطار العامّ للاقتصاد الإسلاميّ. ومن أجل فهم الأصول العامّة لآيات القرآن شرع بشرح مباني هذه الأصول، مثل: احترام الملكيّة، وحرّيّة الاقتصاد، والعدالة الاجتماعيّة، والقِيَم الحاكمة في الاقتصاد الإسلاميّ. ويشير إلى عنصر الأخلاق، والتربية المعنويّة، والتعاليم الإنسانيّة الإسلاميّة. وبعدها يتناول موضوعات المسائل الاقتصاديّة. فالأفكار نفس الأفكار، ولكنّه في كتاب (اقتصادنا) يتعامل في إطار أدقّ، وبأسلوب منطقيّ أكثر، ويستنتج دينيّاً الموضوع أكثر وأفضل، مع رعاية التجارب البشريّة والعلوم المتعارفة[٤٢].

الهوامش

(١) هناك كتبٌ كثيرةٌ أبدت نظرها حول التفسير الموضوعي. وبالإمكان الإشارة إلى بعضها: التفسير الموضوعيّ، للسيد أحمد الكومي؛ البداية في التفسير الموضوعيّ، للدكتور عبد الحي الفرماوحي؛ المدخل في التفسير الموضوعيّ، لفتح الله السعيد؛ أسلوب معرفة التفسير الموضوعيّ، لهداية الله جليلي؛ مباحث في تفسير القرآن الموضوعيّ، لمصطفى مسلم؛ نظرة في تفسير القرآن الموضوعيّ، للسيد علي أيازي، عالم الفكر، العدد رقم ٢٨؛ دراسات في التفسير الموضوعيّ للقصص القرآنيّ، لأحمد جمال الغرري؛ مقدمة رسالة القرآن، للشيخ ناصر مكارم الشيرازيّ.

(٢) مطهري، المقالات الفلسفيّة: ٣٧، طهران.

(٣) المصدر السابق: ٥١.

(٤) العقاد، الفلسفة القرآنيّة: ٢٠٩، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

(٥) المصدر السابق.

(٦) مصباح يزدي، معارف القرآن ١ ـ ٣: ٩ ـ ١٠، قم، انتشارات در راه حقّ، ١٣٧٣هـ.ش.

(٧) على سبيل المثال: في بحث التوحيد الفطري والشهود الحضوري يذهب بعد البحث والاستدلال والتسليم به إلى البحث عنه في الآية ودليله القرآنيّ (المصدر السابق: ٣١ ـ ٣٣).

(٨) هذه النماذج من صفحات الكتاب رقم ٢٢١ طبعت الطبعة الأولى وتمّ نشرها بواسطة شركة الانتشار المساهمة في سنة ١٣٧٤.

(٩) المصدر السابق: ٢٢٧.

(١٠) على سبيل المثال: في بحث دراسة ما كان عليه الناس من إيمان في عصر الأنبياء السالفين والتوضيح في باب السير التكاملي يشير إلى قبول بني آدم للتوحيد عن طريق السير التاريخيّ: ٢٢٤. وفي البحث الرابع من الأخلاق أخذ في اعتباره الجدول التركيبي من وصايا التصرُّفات مع التأكيد على سنة النـزول: ٢٢٥.

(١١) يجب التذكير بأن كتاب (مقدّمات في التفسير الموضوعيّ للقرآن) وكتاب (المدرسة القرآنيّة) من ناحية المحتوى وأصل العبارات واحد، ومع هذا الاختلاف الذي جاء في أوّل مقدّمات في التفسير الموضوعيّ، مقرراً بواسطة أحد طلبته، وطبع بواسطة دار التربية الإسلامية في الكويت سنة ١٤٠٠هـ. وعندئذ تمّ مطابقته بالشريط؛ من أجل أن يحصل على دقّة أكبر في متن الدروس، وخضع لعملية تنقيح أفضل، وعنون بـ (المدرسة القرآنيّة). وقامت بطبعه مؤسَّسة دار التعارف في بيروت. وقد انتشر من هذين الكتابين ثلاث تراجم باللغة الفارسيّة: أحدها: بواسطة الأستاذ محمد مهدي فولادوند، تحمل عنوان (مسؤوليّة الإنسان في صنع التاريخ بنظر القرآن)؛ والأخرى: قام بترجمتها حسين منوجهري، باسم (السنن الاجتماعيّة في تفسير القرآن)؛ والأخيرة: بواسطة السيد جمال الموسويّ، بعنوان (السنن التاريخيّة في القرآن).

(١٢) يمكننا أن نشاهد نماذج هذا النوع من البحث في الآثار القرآنيّة للمهندس بازركان، حيث إنه جمعها حتى مع ذكر المنحنيات والنسبة المئويّة والعرض الرياضيّ. وعلى سبيل المثال: القرآن والمسيحيّين، شركة الانتشار المساهمة، ١٣٦٧.

(١٣) الصدر، المدرسة القرآنيّة: ١٨.

(١٤) المصدر السابق: ٣٧ ـ ٣٨.

(١٥) المصدر السابق: ٣٣.

(١٦) المصدر السابق: ٢٠.

(١٧) المصدر السابق: ١٧.

(١٨) المدرسة القرآنيّة: ٢٣، مع إضافة وتوضيح من الكاتب.

(١٩) محمد باقر الحكيم، التفسير الموضوعيّ، سلسلة مقالات المؤتمر العالميّ الثامن للوحدة الإسلاميّة: ٥، ١٣٧٤.

(٢٠) المدرسة القرآنيّة: ٢٠ ـ ٢١؛ ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعيّ نتائج مرتبطة دائماً بتيار الحرية البشريّة، إلا أنها تمثل المعالم والاتجاهات القرآنيّة لتحديد النظريّة الإسلامية في شأن موضوع من مواضيع الحياة.

(٢١) الذي جاء في العبارات هو محتوى وجهة نظر الشهيد الصدر، وليست عبارته حرفياً (المدرسة القرآنيّة: ١٥ ـ ١٧).

(٢٢) مضمون الحديث جاء على لسان أمير المؤمنين (راجع: الكليني، أصول الكافي ١: ٥٩؛ فضل الإسلام: ٧؛ نهج البلاغة، الخطبة ١٠٨).

(٢٣) أصول الكافي ١: ٥٩.

(٢٤) الصدوق، عيون أخبار الرضا ٣: ٨٧، انتشارات العالم، طهران.

(٢٥) المدرسة القرآنيّة: ١١ ـ ١٢.

(٢٦) الحكيم، التفسير الموضوعيّ: ٦.

(٢٧) المدرسة القرآنيّة: ١٢.

(٢٨) التفسير الموضوعيّ: ٤.

(٢٩) المدرسة القرآنيّة: ١٩ ـ ٢١. وقد نقل بالمعنى وتحليل الكلام.

(٣٠) كثيراً ما جاء في الروايات: خذوا الحقّ من أهل الباطل، ولا تأخذوا الباطل من أهل الحقّ. كونوا نقّاد الكلام (بحار الأنوار ٢: ٩٦، ح٣٩). وجاء: خذوا الحكمة ولو من أهل المشركين (المصدر السابق: ٩٧). وروايات كثيرة أخرى موجودة في المجلد نفسه من بحار الأنوار.

(٣١) المدرسة القرآنيّة: ٢٦ ـ ٢٨.

(٣٢) يقول عبد الجبّار شرارة: إنّ الشهيد الصدر لم يقصد من الموضوع المعنى اللغويّ أو الاصطلاحيّ في التفسير الموضوعيّ (المدرسة القرآنيّة: ٢٩)، بل إنه وضع اصطلاحاً جديداً في هذا المجال؛ لأنه أحياناً نقول: إن التفسير موضوعيّ. والمقصود من الموضوعيّ شيء مقابل للذاتيّ (الخلفيّات القبلية والفروض والذهنيات المسبقة)، وهو الموضوعيّ الخارجيّ، وهو مأخوذ من الخارج ليُعرض على القرآن؛ كي نحدّد نظريّة القرآن، فنسأله ويجيب. لذا ليس المراد التفسير للقرآن بالقرآن، بل الحركة من الواقع إلى القرآن (راجع: عبد الجبار شرارة، نحو منهج سليم في التفسير، مجلّة قضايا إسلاميّة، العدد ١: ٢٢٥).

(٣٣) راجع في هذا المجال: إيزوتسو، الله والإنسان في القرآن: ١٠٢، ترجمة: أحمد آرام.

(٣٤) المدرسة القرآنيّة: ١٣ ـ ١٤.

(٣٥) المصدر السابق: ٣٠ ـ ٣٧.

(٣٦) الحكيم، التفسير الموضوعيّ: ٧.

(٣٧) كاردي فوكس، دائرة المعارف الإسلاميّة الترجمة العربيّة: ٤٠٩، مادة التفسير.

(٣٨) أصول الكافي ١: ٢٣١؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٦: ٢٢، ٣٨. وفي هذه الروايات وصفٌ لمصحف أمير المؤمنين أنّه مكتوب باليد، حيث لم يكن هناك قرآن مكتوب، وثانياً: كان بترتيب النـزول (بحار الأنوار ٨٩: ٤٠).

(٣٩) على سبيل المثال: كتب كتاب (البنك اللاربويّ) بهذه الطريقة، وكانت بحوثه العلميّة والتجريبيّة كثيرة جدّاً.

(٤٠) المدرسة القرآنيّة: ٤٤.

(٤١) راجع على سبيل المثال: المدرسة القرآنيّة: ١٠١ ـ ١٠٥.

(٤٢) المدرسة القرآنيّة: ٥ ـ ٧٣.

الصدر ونظريّة الاستقراء

قراءة تحليلية نقدية في الأصول والمكوّنات

الشيخ مهدي هادوي الطهراني[*]
ترجمة: علي آل دهر الجزائري

مقدمة

الاستقراء عبارةٌ عن كل استدلال يكون السير فيه من الخاصّ إلى العامّ. وبعبارة أخرى: متى ما انتقلنا من مشاهدة عدة ظواهر طبيعيّة أو مختبرية إلى تعميم يشمل مصاديق تضاف إلى الموارد المشهودة أيضاً، سمي هذا الاستدلال «استقراءً».

ويعدّ الاستقراء اليوم من الأسماء المعروفة في الفروع المختلفة للعلوم التجريبيّة، وله تاريخٌ طويل.

ورغم ظنِّ بعضهم أن أرسطو أول مَنْ استفاد من الاستقراء[1]، لكن بعض العبارات المنقولة عن أفلاطون[2] تحكي عن اهتمامه بهذا النوع من الاستدلال.

ومن جهة أخرى فإنّ أرسطو لا يرى الاستقراء من ابتكاراته[3]. ومع ذلك فإلى زمان غير بعيد، حيث لم تكن العلوم التجريبيّة قد بدأت تطوُّرها، لم يلحظ ذاك الهاجس والحيرة في حقيقة الاستقراء، ولا البحث والتحقيق عن ماهيّته. وقد هيّأ النمو السريع لتلك العلوم الأرضيّة للتأمُّل والنظر في ذلك الموضوع، ممّا سمح بطرح الآراء والنظريّات الواحدة تلو الأخرى.

وربما لم يكن متوقَّعاً من عالمٍ دينيّ، وأحد علماء الحوزة، التي ليس لها تلك المعرفة بالعلوم التجريبيّة وحساب الإحصاء، أن يضع قدمه في ذلك الميدان، أو ـ إذا

(*) أستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية، وإحدى الشخصيات البارزة في البحث العلمي.

دخل ذلك المجال ـ أن يقدِّم رأياً يُعتدّ به. ومع ذلك فقد دخل الفقيه الأصوليّ والمفكّر المدقّق الشهيد السيد محمد باقر الصدر هذا الحقل العلميّ، ولم يكتفِ ـ بفضل ما يتمتَّع به من نبوغٍ استثنائيّ وذهن وقّاد ـ بدراسة نقديّة لآراء العلماء في مجال الاستقراء، بل توصَّل في بحثه إلى نتائج جديرةٍ بالدراسة والتمحيص. ويعتبر كتاب «الأسس المنطقيّة للاستقراء»[٤] تقريراً لهذا الجهد العلميّ الدقيق.

معضل الاستقراء

ما يحدث في الاستقراء مبنيٌّ على الاعتراف بثلاثة أمور:

١ـ كلّ حادثة مثل (ب) تحتاج إلى علّة مثل (أ).

٢ـ علّة (ب) هي الشيء الذي يشاهَد دائماً مقترناً بها، أي (أ).

٣ـ كلّما تحقَّقت علّة (ب)، يعني (أ)، فإنّ (ب) تتحقَّق أيضاً.

و لهذا السبب فإنّ الدليل الاستقرائيّ يواجه ثلاثة أسئلة أساسيّة:

أـ لماذا يجب افتراض علّةٍ لكلّ ظاهرة، واستبعاد الاحتمال المحض؟

ب ـ إذا كانت هناك علّة، مثل (ب)، لظاهرةٍ ما، لماذا يجب افتراض أنّ العلّة المذكورة هي ذلك الأمر الذي يقترن معها دائماً، أي (أ)؟ لماذا كان احتمال الاتفاق نسبيّاً، وننفي ارتباط (ب) ـ في الحقيقة ـ بـ (ت).

ج ـ إذا استطعنا من خلال الاستقراء التأكيد على أنّ (أ) علّةٌ لـ (ب)، فكيف صحّ لنا تعميم تلك النتيجة، والادّعاء أنّ (أ) سبب تحقُّق (ب) في كلّ الحالات المشابهة[٥].

الاستقراء في رأي المنطق الأرسطيّ

يقسّم المنطق الأرسطيّ الاستقراء إلى نوعَيْن: الاستقراء التامّ؛ والاستقراء الناقص.

والاستقراء التامّ هو الاستقراء الذي يتمّ فيه فحص كلّ الجزئيّات. وهو خارج عن موضوع البحث.

والاستقراء الناقص هو الذي يتمّ فيه فحص بعض الجزئيّات. وكلّ اهتمام هذا البحث منصبٌّ على هذا النوع من الاستقراء[٦].

ويجيب المنطق الأرسطيّ على السؤال الأوّل بقوله: إنّ الاتّفاق المحض محالٌ؛ لأنّ كلّ شيء لا يخرج عن ثلاث حالات: إمّا أن يكون الوجود ضروريّاً له، فلا يعدم إطلاقاً؛ أو أن يكون العدم ضروريّاً له، فلا يوجد على الإطلاق؛ أو لا شيء منهما، فيعدم أحياناً ويوجد أحياناً أخرى. والظواهر من هذا القبيل؛ لأنها تعدم حيناً وتوجد في حين آخر. إنّ هكذا أشياء (ممكنات) لا تقتضي الوجود، ولا تطلب العدم. ولكي تتحقّق فهي بحاجة إلى شيء يسدّ عليها كافّة أبواب العدم، ويجعل الوجود واجباً بالنسبة لها. هذه الأشياء هي (العلّة). إذاً الاتّفاق المحض ـ أي تحقُّق الشيء من دون علّةٍ ـ محالٌ.

وهذا الجواب المستند إلى المباني الفلسفيّة ـ في الواقع ـ يغني الأرسطوئيّين عن جواب مستقلّ عن السؤال الثالث[٧]؛ لأنه إذا كانت (أ) علّة (ب)، فكلّما وجدت (أ) يجب أن تتحقّق (ب)؛ لأن (ب) لا طريق لها سوى الوجود عند تحقُّق (أ).

أما السؤال الثاني فيجاب عنه بالاعتماد على قاعدة فلسفيّة أخرى تقول: «إنّ الاتّفاق لا يكون أكثرياً، ولا دائمياً»؛ لأنّه إذا اقترن (ب) بـ (أ) في موارد متعدّدة فلا بدّ أن يكون هذا الاقتران غير اتّفاقي، وكاشفاً عن ارتباطٍ عِلّي بين الأمرين[٨]. ومن هذا المنطلق فإنّ كثرة الاقتران بين هذين الأمرين يكشف عن ربط عِلّي بينهما، بأن يكون (أ) علّة لـ (ب)، أو تكون (ب) علّة لـ (أ) أو يكونا معلولاً لعلّة ثالثة. وعلى أيّة حال فإنّ تحقُّق كلٍّ منهما سيستلزم تحقُّق الأخرى.

وبناءً على ذلك فالمنطق الأرسطيّ يتوصَّل إلى حلٍّ لمشكلة الاستقراء من خلال القبول بالقضايا التي لم تثبت عن طريق الاستقراء.

والقضايا المذكورة عبارة عن:

١ـ كلّ ممكن محتاج إلى العِلّة (قضيّة العِلّيَة).

٢ـ كلّما تحقّقت العِلّة يتحقّق المعلول (قضيّة الشيوع).

٣ـ الاتفاق ليس أكثريّاً، ولا دائمياً (قضيّة نفي الاتفاق).

والقضيّتان الأوليان صحيحتان بلا شكّ، ويكفي تصوُّر أجزائهما في الحكم بمفادهما، وإنْ كان الشهيد الصدر يرى استحالة الاستدلال عليهما بواسطة المنطق الأرسطي، وأن الطريق الوحيد لإثباتهما هو الاستعانة بمنطق الاستقراء[٩]. ولكي يدلّل على ذلك فإنّه يذكر استدلالين من أتباع المنطق الأرسطيّ، ويناقشهما.

الدليل الأول، وهو المنقول عن صدر المتألهين، بهذا الشكل: إن كلّ حادثة ممكنة الوجود، ومعنى الإمكان أن الوجود والعدم بالنسبة إليها متساويان. فلكي توجد الحادثة لابدّ أن يترجَّح وجودها على عدمها، ولا بدّ في رجحان الوجود على العدم من مرجِّح؛ لاستحالة ترجُّح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجِّح، وهذا المرجِّح هو العلّة. إذاً فكلّ حادثةٍ لها عِلّة[١٠].

يقول الشهيد الصدر: إنّ قضيّة (الرجحان يحتاج إلى مرجِّح) هو تعبيرٌ آخر عن قضيّة (كلّ حادثة تحتاج إلى عِلّة)، فيكون المطلوب قد أخذ في الدليل في هذا الاستدلال[١١].

أما **الدليل الثاني** فقد نقل عن العلاّمة الطباطبائيّ، وهو: كلّ ماهيّة ممكنة بذاتها، ولا توجد ما لم يجب وجودها. فالوجود إذاً مساوقٌ للوجوب. وكلّ ماهية ممكنة لا يمكن أن تجب إلاّ بسبب خارجيّ. إذاً كلّ ماهيّة خارجيّة لا توجد إلاّ بعامل خارجيّ[١٢].

يقول الشهيد الصدر: وهذا الاستدلال يواجه نفس الخلل المنطقيّ الذي اكتشفناه في الحجّة السابقة؛ لأن الفيلسوف العقليّ يستدلّ على قضيّة (الماهيّة الممكنة لا توجد ما لم يجب وجودها) بقوله: إنّ الماهيّة الممكنة إذا وَجَدَتْ علّتها موجودة فإما أن تكتسب منها الوجوب؛ وإما أن لا تكتسب، ورغم ذلك توجد. والأول هو المطلوب، والثاني يعني أنّ الماهيّة الممكنة من الجائز أن توجد بدون عِلّتها رأساً؛ إذ لو جاز أن توجد في حالة وجود العلّة، مع تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم، جاز أن توجد في حالة عدم وجود العِلّة أيضاً، مع تساوي نسبتها إلى الوجود والعدم. وهكذا نلاحظ أن البرهان الذي استُخدم لاثبات الفقرة الأولى القائلة: «إنّ الماهيّة الممكنة لا توجد بدون وجوب» قد افترض بصورةٍ مسبقة مبدأ العِلّيّة، وحاجة الشيء الممكن إلى

العِلّة[١٣].

لكنّ الإشكال على الاستدلال الثاني غير وارد؛ لأنّه يمكن تقرير الدليل بهذا النحو: «الماهيّة الممكنة عندما توجد عِلّتها فإنْ لم تكتسب الوجود، ولم توجد، فسيكون لازم ذلك أنها تكون معدومة حال وجودها، وهذا يعني القبول باحتمال اجتماع النقيضين، بينما من المَحال أن يجتمع النقيضان». وعليه يمكن إثبات أصل العِلّيّة بالاستناد إلى أصل امتناع اجتماع النقيضين[١٤]، ولا حاجة إلى الاستقراء في هذه الحالة.

ومن جهة أخرى؛ نظراً للنقطة التي أُشير إليها في الدليل الثاني، أي أخذ المعلول الوجوب من علّته، يتّضح أنّ أصل الشيوع، وأنّه كلّما تحقّقت العِلّة يتحقّق المعلول أيضاً، ثمرةٌ طبيعيّة لأصل العِلّيّة.

وبناءً عليه فالإشكال في القضيّتين الأوليين، وإمكان استخراجهما من أصل عدم التناقض، لا وجود له.

أما القضيّة الثالثة فليست بذلك الوضوح؛ لأنه يبدو في أول وهلة أن لا استحالة أن يحدث أمران في حالات كثيرة دون أن يكون بينهما ارتباط عِلّيّ[١٥]، وإن كان لكلٍّ منهما عِلّته التي لا يتحقّق بدونها، وكلّما وجدت فإنه يوجد أيضاً.

ويوجد هنا حلٌّ فلسفيّ، وهو أنّ كل عالم الوجود مرتبطٌ مع بعض بعلاقات علّية. فإذاً لا يمكن حصول أمرين ما لم يكن بينهما ارتباطٌ عِلّيّ.

لكن هذا الجواب يأتي بنتيجة أوسع ممّا يراد؛ لأنه بالتسليم به لابدّ من التسليم بأنّه ما من حادثتين إلاّ وبينهما علاقة عِلّيّة، حتّى لو كان تقارنهما لمرّة واحدة. بينما نشعر بالوجدان وجود التفاوت بين إدراكنا لوقوع أمرين إلى جنب بعضهما في حالاتٍ قليلةٍ والموارد التي تستمر تلك المعيّة في خطّ طويل.

الاستقراء من وجهة نظر ستيوارت ميل

يعتقد (جون ستيوارت ميل) ـ كالأرسطوئيين ـ أن الاستقراء مفيدٌ لليقين، ويحتاج إلى قضايا العليّة والشيوع، لكن هذين القضيتين ـ مثل سائر المدركات

البشريّة ـ أمورٌ تجريبية، ومستندة إلى الحسّ والاستقراء، وتنكر كل إدراك مستقلّ عنهما. ومن جهة أخرى فهو لا يقبل تعبير الأرسطوئيين في مسألة نفي الاتفاق، ويقول بدلاً من ذلك: «إن ظاهرةً ما إذا وُجدت عقيب ظاهرة أخرى مرّة واحدة فسوف يستمر هذا التتابع بينهما دائماً». ثم يتعرّض لتوضيح الأساليب التي يمكن في ضوئها إحراز هكذا أمر، ويرى أن مجموع هذه الأساليب ينحصر في أربع طرق: ١. طريقة الاتفاق أو التوافق؛ ٢. طريقة الاختلاف؛ ٣. طريقة التغيُّرات المتقارنة؛ ٤. طريقة البواقي[١٦].

ولا يستطيع (ميل) ـ حاله حال الأرسطوئيين ـ الإتيان بدليل قطعي على نفي الاتفاق النسبي، وما يقدّمه لا يأتي بأكثر من تقوية الظنّ بالعلية[١٧].

بالإضافة إلى ذلك فإنه يعتبر قضيّتي العِلّيّة والشيوع نتيجةً للاستقراء، بينما يرى الاستقراء مستنداً إليهما، ولذلك فإنّه يقع في دورٍ واضح.

أما الشهيد الصدر ـ وكما تقدَّم ـ فإنّه يرى أنّ القضيتين المذكورتين نتيجةٌ للاستقراء، لكنّه لا يعتقد أنّ الاستقراء مبنيٌّ عليهما، ومن جانب آخر فهو يعترف بأن للإنسان إدراكات مستقلّة عن التجربة[١٨].

ديفيد هيوم ومسائل الاستقراء

حاول (هيوم) تحليل الاستقراء وفكّ معضله. ويرى في معالجته أنّ الحجر الأساس للاستقراء هو أصل العلّية. ولهذا يسعى جاهداً لإيجاد تفسير تجريبي لعلاقة العلّية. ويصل في نهاية المطاف إلى النتيجة القائلة: إنّ «الضرورة التي تمثّلها فكرة العلّة والمعلول هي شيء قائم في الذهن، وانطباعٌ نفسيّ، ليس إلاّ، تحصل بسبب تكرُّر التقارن بين أمرين».

فالذي يقوم بالاستقراء عند المشاهدة المتكرِّرة لتقارن (أ) و(ب) ينتهي إلى انطباعٍ بأنّ بينهما ضرورةٌ وعِلّيّة، بحيث يقدم على تعميم الحكم إلى الحالات التي لم يختبرها[١٩].

ويعتقد الشهيد الصدر أن (هيوم) ليس لديه شكٌّ في نتائج الدليل الاستقرائيّ، وإنّما يختلف عن الآخرين في أنّه، بدلاً عن التفسير الموضوعيّ والواقعيّ لليقين، يتّخذ

اتّجاهاً ذاتيّاً وذهنيّاً يفسّر الاستقراء على أساس العادة والنزعة النفسيّة، بدلاً عن القوانين الواقعيّة[٢٠].

ويصرّح بأنه مع (هيوم) في أنّ أصل العِلّيّة لا يكتسب ولا يستنبط من أصل عدم التناقض؛ لأنّه لا تناقض في فرض حادثة من دون سبب[٢١]، ومن جهةٍ أخرى فإنّه يعتقد ـ مثل هيوم ـ بأنّ هذا الأصل ليس قضية عقليّة بديهيّة، بحيث تكون مستغنية عن الاستدلال[٢٢].

والاختلاف بين الشهيد الصدر وهيوم يكمن في نقطتين:

الأولى: إنّه، وخلافاً لـ (هيوم)، يرى أنّ أصل العِلّيّة يمكن إثباته بالتجربة[٢٣].

والثانية: أنّ هيوم يعتبر اليقين الحاصل من الاستقراء أمراً شخصيّاً ومعبِّراً نفسيّاً عن الحالة الروحيّة للفرد (اليقين الذاتيّ)، بينما يرى الشهيد الصدر هذا اليقين مرتبطاً بعناصر موضوعيّة وشروط عينيّة (يقين موضوعيّ)[٢٤].

الشهيد الصدر ومعضل الاستقراء

يبني الشهيد الصدر نظريّته حول الاستقراء على ثلاث نقاط:

١ـ لا شكّ أن الاستقراء في بعض الموارد يفيد اليقين.

٢ـ إن المبادئ المسبقة التي يطرحها المنطق الأرسطيّ لتبرير حصول اليقين بواسطة الاستقراء (القضايا الثلاث) هي بذاتها قضايا استقرائيّة، وعليه لا تصلح أن تكون مبادئ للاستقراء. ولهذا السبب فإنّ تفسير (جون ستيوارت ميل) ليس صائباً أيضاً.

٣ـ ليس اليقين الحاصل من الاستقراء يقيناً ذاتيّاً وشخصيّاً. كما أنّه ليس يقيناً مبنيّاً على الحقائق الخارجيّة، بحيث يمكن الاستدلال عليه منطقيّاً (اليقين المنطقيّ) أيضاً. بل إنّه سنخٌ آخر من اليقين (اليقين الموضوعيّ).

وبهدف توضيح النقطة الأخيرة يفصّل الكلام في أقسام اليقين، ويقسّمه إلى ثلاثة أنحاء[٢٥]:

١ـ **اليقين المنطقيّ أو الرياضيّ**: وهذا اليقين عبارةٌ عن العلم بالقضيّة، مقروناً

بالتصديق بأنّه من المحال أن لا تكون القضية المذكورة بالنحو الذي أُدركت. وعليه فهذا اليقين مركَّب من عِلمَيْن، وما لم ينضمّ التصديق الثاني لا يحصل التصديق الأوّل. وهذا اليقين ثمرة القياسات المنطقيّة والاستدلالات الرياضيّة.

٢ـ **اليقين الذاتيّ أو الشخصي**: وهذا اليقين عبارةٌ عن جزم الإنسان وقطعه بقضية، بحيث لا يشكّ أو يحتمل خلافها، مثل الفرد الذي يرى خطّاً شبيهاً بخطّ صديقه، ويتيقن أنّه خطّ صديقه. لكن في نفس الوقت لا يشعر بأيّة استحالة في أن يكون هذا الخطّ لشخصٍ آخر، بالرغم من أن هكذا أمر لا يعدّ محتملاً؛ لأنّ عدم كونه محتملاً يعني عدم استحالته.

٣ـ **اليقين الموضوعيّ**: ولمعرفة معنى هذا اليقين لابدّ من التمييز بين أمرين في كلّ يقين:

أ- القضيّة التي حصل اليقين بها.

ب ـ المرتبة التصديقيّة التي يشير إليها اليقين.

إذاً عندما تدرك في نفسك اليقين بموت جارك فإنك تواجه قضية تعلّق بها اليقين، وهي أنّ (فلاناً مات)، ومن جهة أخرى ستواجه درجة خاصّة من التصديق، يكون هذا اليقين معبِّراً عنها؛ لأنّ التصديق له درجاتٌ تمتدّ من أقلّ درجات الاحتمال إلى الجزم، واليقينُ يمثّل أعلى درجات تلك السلسلة.

وعندما نميّز بين القضية التي تعلّق بها اليقين ودرجة التصديق المبيِّن لها يمكننا إدراك نوعين من الصحّة والسقم في المعارف البشريّة:

١ـ الصحّة والسقم من الجهة الأولى يعني القضيّة التي تعلّق بها اليقين، والتي يكون ملاكها تطابق وعدم تطابق القضيّة مع الواقع الخارجيّ.

٢ـ الصحّة والسقم من الجهة الثانية يعني درجة التصديق الحاصلة.

وربما كان اليقين صحيحاً من الجهة الأولى، ولكنه ليس صائباً من الجهة الثانية. وعلى سبيل المثال: لو علمنا أنّ كتاباً ناقص الصفحات موجودٌ في مكتبة تحتوي على مئة ألف كتاب، ثمّ نظرنا إلى كتاب معين، وجزمنا أنه ذلك الكتاب،

فإننا نواجه ـ وإنْ كان هو ذلك الكتاب في الواقع ـ الاعتراض القائل: لماذا حصل لنا هكذا يقين؟ ونواجه السؤال عن رأينا بالكتاب الثاني والثالث؛ لأنّ احتمال النقص في صحفات أيّ كتاب في الحقيقة تساوي ١/١٠٠٠٠٠.

ومن هذا الباب نصل إلى فكرة التمييز بين اليقين الذاتيّ واليقين الموضوعيّ.

فاليقين الذاتيّ تصديقٌ في أعلى درجته الممكنة، سواء كان هناك مجوِّز لذلك الاعتقاد أم لم يكن.

بينما يمثِّل اليقين الموضوعيّ التصديق في أعلى درجاته الممكنة، بشرط أن تكون تلك الدرجة من التصديق مطابقة للدرجة التصديقية التي تسمح بها المبرِّرات العينية للتصديق. وبتعبير آخر: إنّ اليقين الموضوعيّ هو أن تصل الدرجة التي تقتضيها المبرِّرات العينيّة إلى الجزم.

وعليه فقد يحصل اليقين الذاتيّ دون اليقين الموضوعيّ، كما في المثال المذكور، وعندما يتحقَّق اليقين الموضوعيّ دون اليقين الذاتيّ فهذا يعني أن الدرجة التي يجب أن تحصل على ضوء المبرِّرات الموضوعيّة والمجوِّزات العينية هي درجة الجزم، والإنسان الخاصّ لا يحصل له الجزم فعلاً؛ بسبب الجوّ غير الطبيعيّ الذي حصل له.

ولهذا ندرك أن لليقين الموضوعيّ خصلة موضوعيّة مستقلّة عن الحالة النفسيّة والمحتوى السيكولوجي الذي يعيشه هذا الفرد أو ذاك، لكن اليقين الذاتيّ يفصح عن الجانب السيكولوجيّ للمعرفة.

فالاستقراء في بعض الحالات مفيدٌ لليقين الموضوعيّ (لا الذاتيّ أو المنطقيّ). والآن يُطرح هذا السؤال: ما هي تلك الحالات؟

وفي الإجابة عن هذا السؤال يأخذ الشهيد الصدر مرحلتين من الاستقراء بنظر الاعتبار:

١ـ مرحلة التوالد الموضوعيّ

في تلك المرحلة، وعلى أساس قواعد حساب الاحتمالات، تزداد درجة الاحتمال في القضية الاستقرائية بصورة طرديّة، بشرط أن يوجد مفهوم للوحدة والاشتراك بين

الموارد المستقرأة[٢٦].

إن نموّ الاحتمال يحدث في هذه المرحلة بأسلوب رياضيّ وعينيّ، دون الارتباط بالحالة النفسيّة للفرد. ولهذا يتصدّى الشهيد الصدر لدراسة حساب الاحتمالات، ويجعل من أولويّاته البحث عن حقيقة الاحتمال.

حساب الاحتمالات

في هذا القسم، وبعد بيان بديهيّات نظريّة الاحتمال وقضاياه الأصلية[٢٧]، يتعرَّض السيد الصدر للتحقيق حول حقيقة الاحتمال[٢٨]؛ لكي يتمكَّن من تقديم جوابٍ صحيحٍ للسؤال القائل: هل إنّ الاحتمال صفة حقيقيّة وخارجيّة للشيء المحتمَل أم أنه حالةٌ نفسية وانطباعٌ شخصيّ للشخص المحتمِل؟ وبعبارة أخرى: هل أن الاحتمال ناظرٌ إلى الواقع (المحكيّ) أم إلى القضيّة (الحاكي)؟ يعني عندما نقول: عند قذف قطعة نقديّة فإن احتمال وقوع كلٍّ من وجهيها هو ٢/١، فهل المقصود أنّ احتمال صدق هذه القضية هو ذلك المقدار أو أنّه احتمال الوقوع الخارجيّ لهذه الحادثة؟

ولمّا كانت الإجابة عن هذا السؤال قد أوجدت مدارس مختلفة في حساب الاحتمال فقد عرض الشهيد الصدر أمّهات هذه المدارس، يعني مذهب (لابلاس) التقليدي، ومذهب التواتر المتناهي[٢٩]. ويخلص في الختام إلى تقديم نظريّة متقَنة لحلّ ذاك الإشكال.

مذهب (لابلاس) التقليديّ

يعرّف التقليديون الاحتمال بـ «تقسيم عدد الوجوه المقصودة على كلّ الوجوه متساوية الإمكان»[٣٠]، ويقولون: إذا قذفنا قطعة نقود لتقع على الأرض فإنّ احتمال ظهور الصورة يساوي عدد ظهور الكتابة في كلّ الوجوه المتساوية الإمكان (الصورة والكتابة)، أي إنّها ستعادل ٢/١.

والإشكال الذي يرِد على ظاهر هذا التعريف هو كونه دوريّاً[٣١]؛ لأنّه قد استُفيد فيه من مفهوم (الإمكان)، الذي لا يعني شيئاً سوى (الاحتمال)[٣٢].

وقد طرح بعضهم في الجواب عن هذا الإشكال بداهة مفهوم (الاحتمال) مع (تساوي الاحتمالات)[٣٣]. وهذا عذرٌ أقبح من الذنب!

والاعتراض الآخر الذي يواجهه هذا التعريف هو العجز عن تفسير الاحتمال في بعض الموارد؛ لأنّ هذا الكلام في مثال القطعة النقديّة السليمة ينتهي إلى نفس نتيجة القطعة النقديّة غير السليمة، بينما تتغلّب مرات الصورة مثلاً في تلك القطع على الأخرى[٣٤].

مذهب التكرار في الاحتمال

لكي يتخلّص هذا المذهب من الإشكالين المذكورين فقد تمسّك بتحليل تجريبي للإمكان، وبدلاً من الحالات الممكنة فإنّ نظره إلى الحالات الواقعة.

وفي بيانه لهذا المذهب يوضّح الشهيد الصدر (نظريّة التكرار المتناهي)[٣٥]، ويشرحها من خلال مثال: «من قبيل فئة من العراقيّين وفئة أذكياء، فهناك فعلاً عراقيّون، وهناك فعلاً أذكياء، وهناك فئة ثالثة مركّبة، وهي فئة العراقيّين الأذكياء، تشتمل على الأعضاء الداخلين في كلتا الفئتين فعلاً، فما هي درجة احتمال أن يكون الفرد الذي نختاره عشوائيّاً من فئة العراقيّين منتمياً إلى فئة الأذكياء. ومفادُ هذا التعريف أن درجة احتمال ذلك هي عدد أعضاء الفئة الثالثة المركّبة ـ أي فئة العراقيّين الأذكياء ـ مقسوماً على العدد الكلّيّ لأعضاء فئة العراقيّين»[٣٦].

وهذا التعريف في رأي الشهيد الصدر «يفي ببديهيّات الاحتمال المتقدّمة، كما أنّه يتخلّص من الاعتراضات التي أثرناها ضد التعريف السابق... لكنّ هذا التعريف يواجه اعتراضاً جديداً، وهو أنه لا يشمل كلّ المجالات التي يمكن للاحتمال الرياضيّ أن يمتدّ إليها»[٣٧].

ويقسّم هذه الموارد في ضوء التمييز بين احتمالين: واقعيّ؛ وفرضيّ[٣٨] إلى ثلاث مجموعات أساسيّة:

١ـ مجموعات ذات عضو واحد، أو تلك التي يحتمل كونها ذات عضو واحد.

٢. مجموعات يكون اشتراكها مع المجموعة الأخرى غير واضح.

٣. المجموعات التي يكون اشتراكها معلوماً، إلاّ أنّ نسبة التكرار فيها غير مشخَّصة[٣٩].

ومن بين كلّ تلك الفروض فقد أشار الآخرون إلى القسم الأوّل من الطائفة الأولى[٤٠].

تعريف الشهيد الصدر للاحتمال، التعريف الإجمالي

يستعين الشهيد الصدر بالعلم الإجماليّ[٤١] لتعريف الاحتمال. فالعلم له معلوم، والمعلوم قد يكون معلوماً مشخَّصاً ومحدَّداً، كما إذا علمت بأن الشمس طالعة، ويسمى هذا العلم علماً تفصيليّاً. ويكون مرتبطاً بشيءٍ واحد، وليس في كيان ذلك العلم مجالٌ للشكّ والاحتمال....

وفي المقابل قد يكون المعلوم غير محدَّد، ولا مشخَّص، كما إذا علمت بأنّ أحد أصدقائك الثلاثة بدون تعيين سوف يزورك، فالعلم في تلك الحالة علمٌ إجماليّ، وهو يرتبط بأمر غامض غير محدَّد، أي زيارة أحد أصدقائك الثلاثة[٤٢].

والعلم الإجماليّ على نحوين:

١. العلم الإجماليّ الذي تكون أطرافه متنافية، أي لا يحتمل أن يجتمع اثنان منها في وقت واحد، كما إذا كنتَ تعلم أنّ واحداً فقط من أصدقائك الثلاثة سيزورك.

٢. العلم الإجماليّ الذي تكون أطرافه غير متنافية، أي إن من المحتمل اجتماع اثنين منها، كما إذا علمت أنّ واحداً على الأقلّ من أصدقائك الثلاثة سوف يزورك، ويحتمل أن يزورك اثنان منهم، أو الثلاثة جميعاً[٤٣].

والمراد في هذا البحث بالعلم الإجماليّ هو العلم الإجماليّ من القسم الأوّل[٤٤].

ويفهم ممّا تقدَّم أنّنا نواجه في حالة كلّ علم إجماليّ أربعة أمور:

أولاً: العلم بشيء غير محدَّد (كلّي).

ثانياً: مجموعة الأطراف التي يعتبر كلّ عضو فيها ممثّلاً احتماليّاً للمعلوم.

ثالثاً: مجموعة الاحتمالات التي يطابق عددها عدد مجموعة الأطراف.

رابعاً: التنافي بين أعضاء مجموعة الأطراف.

ولابدّ من الالتفات إلى أنّ قيمة مجموعة الاحتمالات تساوي قيمة العلم(٤٥).

وبعد اتّضاح هذه المقدّمة يمكن تعريف الاحتمال بهذا النحو: الاحتمال عبارةٌ عن نسبة عدد العلم على عدد أطراف العلم(٤٦).

وبعبارة أخرى: الاحتمال هو التصديق بدرجة معينة ناقصة من درجات الاحتمال، والتي تمّ الحصول عليها من بديهيّات نظريّة الاحتمال بشكل منطقيّ ورياضيّ(٤٧).

وعلى سبيل المثال: إذا ألقيت في حقيبة عشر كرات متساوية مرقّمة من واحد إلى عشرة فاحتمال خروج الكرة التي كتب عليها عدد زوج يساوي نسبة عدد العلم على عدد أطرافها، يعني سيكون نسبة أعداد الزوج من واحد إلى عشرة على مجموع تلك الاعداد (٥/١٠=١/٢).

وفي تعبيرٍ آخر: يرى الشهيد الصدر أنّ الاحتمال هو نسبة عدد ما تحتلّه الكرات من مراكز في مجموع أطراف العلم الإجماليّ على عدد أعضاء مجموعة أطراف العلم الإجماليّ(٤٨). ويسعى لتبيين أن كلا البيانين يمكّنه من الإجابة عن بديهيات نظريّة الاحتمال بصورة جيّدة(٤٩).

صعوبات أمام التعريف الإجمالي

والصعوبة التي يواجهها الشهيد الصدر في هذا الطريق هي أسلوب تعيين أعضاء مجموعة العلم الإجماليّ. فمثلاً: إذا علمنا أن واحداً فقط من ثلاثة أشخاص، بأسماء: محمد، عليّ، محمود، سيأتي، فما هو احتمال أن يكون الشخص المذكور (عليّاً)؟

إنّ عدد أعضاء هذه المجموعة ـ في الظاهر ـ هو ثلاثة، واحتمال مجيء أيٍّ منهم، وبضمنهم (عليّ)، يساوي ١/٣، بينما إذا قسّمناهم إلى مجموعتين: المجموعة التي تكون أسماؤهم مبدوءة بـ (م)، وهم: محمد ومحمود، والمجموعة التي تخلو من حرف (م)، وهو عليّ، فالاحتمال المذكور سيكون ١/٢(٥٠).

ويقترح الشهيد الصدر طريقين للخروج من هذه المشكلة.

الطريق الأول لحلّ المشاكل

يتكوَّن تعيين أعضاء مجموعة أطراف العلم الإجماليّ من جزأين:

١. إذا كان أحد الأطراف واجداً لصلاحية التقسيم، وأمكن مشابهه في الأطراف الأخرى، فلابدّ أن يعمل التقسيم في كل الأطراف أو يترك في جميعها، ويجب أن لا يكتفى بتقسيم بعض الأطراف[٥١].

٢. إذا كان أحد الأطراف واجداً لصلاحية التقسيم، لكن الأطراف الأخرى ليس فيها إمكان صلاحية التقسيم المشابه، فيجب تقسيم المحلّ الذي فيه الصلاحية.

وفي المثال المذكور لمّا أمكن تقسيم مجموعة الذين تبدأ أسماؤهم بـ (م)، بينما لا يمكن تقسيمٌ مشابه في مجموعة الذين لا تبدأ أسماؤهم بـ (م)، فيجب تقسيم المجموعة الأولى، وعندئذ سوف يكون عدد أعضاء مجموعة أطراف العلم الإجماليّ يساوي ثلاثة[٥٢].

ومع ذلك فإنّ الشهيد الصدر لم يقتنع بهذا الطريق، ويقول: «وإنْ بدا هذا الطريق تامّاً، لكنّ استمرار البحث في نظريّة الاحتمال أدّى إلى كشف حقائق أظهرت نواقص هذا الأسلوب»[٥٣].

وقد وضّح تلك الحقائق من خلال أبحاث مفصَّلة، تُنبئ عن حقيقة أنّ تلك الطريقة مبنيّة على القضايا الشرطيّة، التي لا تتمتّع بواقع معيَّن ومحدَّد في حالة صدق الشرط[٥٤].

طريق الحل الثاني

إذا أمكن تقسيم أحد أطراف العلم الإجماليّ، دون إمكان التقسيم المشابه للطرف الآخر، فكلّ واحدٍ من الأفراد الحاصلة من هذا التقسيم سيكون عضواً من مجموعة أطراف العلم الإجماليّ، إذا كانت أصليّة، ولا يكون كذلك إذا كانت فرعية[٥٥].

وبناءً على ذلك ففي المثال المذكور تقبل مجموعة الأفراد الذين يبدأ اسمهم بـ (م) التقسيم، وتكون أقسامها أصليةً، وعضواً في مجموعة أطراف العلم الإجماليّ،

وبالتالي سيكون لهذا العلم ثلاثة أطراف.

بينما إذا فرضنا في نفس هذا المثال أنّ لمحمد أربع بدلات، فتكون صور مجيئه بلحاظها أربع صور، فإنّ أطراف العلم الإجماليّ سوف لن تكون ستّة؛ لأنّ هذا الاهتمام الرباعيّ فرعيّ، وليس له دورٌ في تعيين الفرد الذي من المفترض أن يحضر(٥٦).

فالقسم إنّما يكون أصليّاً إذا كان له دورٌ في تعيين وتحقُّق المقسَّم، وإلاّ سوف يكون فرعيّاً. وفي المثال المذكور سوف يكون لمجيء محمّد دورٌ في تعيين الصداقة، لكن لن يكون هناك أيّ أثرٍ لنوع البدلة التي يرتديها.

وبذلك ترتفع المشكلة الأولى، وهي تعيين أطراف العلم الإجماليّ، لكنْ في بعض الحالات قد نصل إلى نتائج غريبة، وإنْ أعملنا هذه الطريقة في التعميم بشكلٍ صحيح.

فمثلاً: في مورد كلّ امرأة حامل يمكن القول: إن احتمال كون الولد ذكراً أو أنثى أو خنثى تساوي ٣/١، بينما لا شكّ أن ولادة المرأة لخنثى أقلّ بكثير من الصورتين الأخريين.

والنكتة في ذلك الخطأ تكمن في الغفلة عن علم إجماليّ أوسع؛ لأننا عندما نقطع علاقتنا مع الخارج لا تُتصوَّر أكثر من ثلاث صور للولد، لكن عندما نتَّجه للتجربة والاستقراء نجد أن نسبة ولادة الخنثى إلى سائر المواليد هي ١١/١.

وبناء على ذلك ففي ضوء الاستقراء يتولَّد علمٌ إجماليٌّ جديد في ما يخصّ العوامل الداخلة في جنسيّة الولد، وندرك ـ في المثال ـ أنّه إذا كان لأحد عشر عاملاً ـ فرضاً ـ دخلٌ في تكوين هوية الولد فإنّ عشرةً منها تعمل على نفي احتمال كونه خنثى، وواحدٌ منها يدعم كونه خنثى. ولهذا السبب يُحتمل في مورد المرأة الحامل بنسبة ١١/١ أن يكون وليدها خنثى. ومن هنا يظهر أنّ معلوماتنا الاستقرائيّة إلى أيّ حدٍّ تتدخَّل في تكوين مجموعة العلم الإجماليّ، وتحقيق الاحتمال(٥٧).

وممّا تقدَّم نصل إلى أن استقراء الاحتمالات يقرِّبنا من الحقيقة.

لكنّ هذا لا يعني أن درجة الاحتمال لها رابطة مباشرة مع التكرار. إنّ الاحتمال يقوم دائماً على العلم الإجماليّ، وإن الاستقراء ـ من خلال تعميق وتوسيع

العلم الإجماليّ ـ يقرِّب الاحتمال إلى الحقيقة[٥٨].

إن نتائج دراسة الدليل الاستقرائيّ في المرحلة االأولى في نظر الشهيد الصدر ـ والتي أسماها المرحلة الاستنباطيّة ـ عبارةٌ عن:

أ ـ يمكن اعتبار هذه المرحلة تطبيقاً دقيقاً لنظريّة الاحتمال بالتعريف الذي اخترناه. والدليل الاستقرائي في هذه المرحلة لا يحتاج إلى أيّ أصل مسبقٍ، ما عدا أصول نظريّة الاحتمال.

ب ـ على الرغم من كون المرحلة الاستنباطية مستغنية عن أيّ أصل مسبَقٍ، ما عدا أصول نظريّة الاحتمال، فإنّها مبنيّة على عدم الدليل على نفي الارتباط العِلّيّ بمفهومه العقليّ[٥٩]. وهذا الأمر لا يؤدّي بالدليل الاستقرائيّ إلى إثبات هكذا أصل ابتداءً؛ لأن النفي بحاجة إلى دليلٍ، بينما لا يحتاج عدم النفي إلى دليل[٦٠]. وعليه فالذين ينكرون علاقة العِلّيّة بمفهومها العقليّ تماماً[٦١] لا يمكنهم تبرير الدليل الاستقرائيّ في مرحلته الاستنباطيّة.

ج ـ يمكن للدليل الاستقرائيّ بذاته أن يثبت علاقة العِلّيّة العدميّة بمفهومها العقليّ، يعني استحالة الصدفة المطلقة[٦٢].

شروط المرحلة الاستنباطيّة

يعتقد الشهيد الصدر أن المرحلة الاستنباطيّة تتطلّب ميزتين؛ لكي تكون ناجحة وموفَّقة في نتيجتها.

الأولى: أن تتوافر المجموعة التي يجري فيها الاستقراء على مفهومٍ واحد وخاصية مشتركة، وأن لا يكون اجتماعها تجمُّعاً عشوائيّاً غيرَ واعٍ.

الثانية: أن لا يتمايز الأفراد الذين شملتهم التجربة عن سائر الأفراد بخاصيّة مشتركة أخرى.

فمثلاً: لو اخترت عشوائيّاً إنساناً من كلّ بلد في العالم، وتكوّنت بذلك مجموعة من الناس، ولاحظت أن عدداً من أفراد هذه المجموعة بيضٌ، فلا يمكنك أن تستنتج من ذلك أنّ كلّ أفراد تلك المجموعة بيض؛ لأنّ هذه المجموعة فئة مصطنعة، لا

تعبِّر عن وحدة مفهوميّة. وبالعكس إذا كوّنت مجموعةٌ من الزنوج فئةً واحدةً فإن بإمكانك أن تعمِّم استقرائيّاً، وتقول: إنّ كلّ زنجيّ أسود؛ لأنّ الفئة هنا ذات خاصّيّة مشتركة.

وفي نفس هذا المثال لا يمكنك أن تعمِّم الحكم من مجموعة الزنوج، وتقول: إنّ كلّ الناس سودٌ؛ لأن سائر الناس يشتركون مع الزنوج في الإنسانيّة، لكنّ وجود خاصّيّة مشتركة لفئة من الزنوج، بحيث تميِّزها عن غيرها، يجعل أيّ تعميم من هذا القبيل غير منطقيّ"[٦٣].

وبهذا يتَّضح أنّ الاستقراء يزيد احتمال القضيّة المستقرَأة، دون أن يكون للحالة النفسيّة للفرد أيّ دور في ذلك، بل إنّ التصاعد يكون بنحوٍ منطقيّ ورياضيّ.

٢. مرحلة التوالد الذاتيّ

يبيِّن الشهيد الصدر في هذه المرحلة الشروط التي فيها يتبدَّل الاحتمال المتراكم الحاصل في المرحلة السابقة إلى يقين. وهو يذعن أن لا سبيل للوصول إلى (يقين منطقيّ) من هذا الطريق، ولا قيمة لليقين الذاتيّ أيضاً. وبالنتيجة لابدّ من القبول باليقين الموضوعيّ.

وبناءً على ذلك فالشهيد الصدر يبحث عن الحالة التي تكون النفس فيها مضطرةً للانتقال من الاحتمال المتراكم إلى الجزم واليقين[٦٤].

وفي بداية هذه المرحلة لابدّ من القبول بأصل مسلَّم، وهو أنّ بعض درجات التصديق الموضوعيّ بديهيّة، وتحصل للنفس بنحو أوّليّ؛ لأنّ كلّ تصديق موضوعيّ إما أن يمكن استنباطه من تصديقات أخرى؛ أو لا يمكن. وفي الحالة الأولى لابدّ أن تنتهي سلسلة الاستنباطات إلى تصديق مستغنٍ عن الاستنتاج[٦٥].

وبعد القبول بهذا الأصل فإن دور البحث العلميّ في مرحلة التوالد الذاتيّ عبارةٌ عن:

١. صياغة الشكل والقالب الأصلي الذي يحتاجه الدليل الاستقرائي في المرحلة الثانية؛ لكي يمكن تفسير حصول الجزم.

٢ـ البرهنة على الشروط التي يجب تحقُّقها؛ لكي تضمن صحّة الأصل المذكور. وليس المقصود البرهنة على نفس الأصل، بل البيان الاستدلاليّ على الموارد التي تفقد فاعليّتها.

٣ـ البرهنة على تحقُّق الشروط المذكورة في الموارد التي لوحظت في المرحلة السابقة[٦٦].

قالب الأصل

الأصل الذي يتطلَّبه الدليل الاستقرائيّ في المرحلة الثانية لا يرتبط بالواقع الخارجيّ، ولا يحكي عن حقيقة عينيّة، وإنّما يرتبط بالمعرفة والعلم البشريّ. يقول هذا الأصل: «كلّما تجمّع عددٌ كبير من القيم الاحتماليّة في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة كبيرة، فإنّ هذه القيمة الاحتماليّة الكبيرة تتحوّل ـ ضمن شروط معيّنة ـ إلى يقينٍ، فكأنّ المعرفة البشريّة مصمَّمةٌ بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتماليّة الصغيرة جدّاً، فأيّ قيمة احتماليّة صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتماليّة الكبيرة المقابلة، وهذا يعني تحوّل هذه القيمة إلى يقينٍ. وليس فناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة نتيجةً لتدخُّل عوامل بالإمكان التغلُّب عليها والتحرُّر منها، بل إنّ المصادرة تفترض أنّ فناء القيمة الصغيرة، وتحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرُّك الطبيعيّ للمعرفة البشريّة»[٦٧].

«إنّ مردّ المصادرة ـ على ضوء هذا التحليل ـ إلى أنّ محوراً معيّناً قد يمتصّ الجزء الأكبر من قيمة علم عن طريق تجمّع القيم الاحتماليّة التي تمثّل ذلك الجزء فيه، وهذا يعني حصوله على قيمة احتماليّة كبيرة، وتتحوّل هذه القيمة إلى يقين. وأمّا القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة التي لم يمتصّها فتفنى؛ لضآلتها، أمام تلك القيمة الاحتماليّة الكبيرة»[٦٨].

«في مثال المكتبة الذي استعنّا به لتوضيح مفهوم اليقين الموضوعيّ فإنّ العلم في هذا المثال ينقسم إلى مائة ألف قيمة احتماليّة متساوية، وفقاً لنظريّة الاحتمال. ومجموع هذه القيم يمثّل القيمة الكاملة للعلم. وكلّ قيمة من تلك القيم الاحتماليّة

المتساوية تساوي ١/١٠٠٠٠٠، وترتبط بكتاب معيَّن من كتب المكتبة؛ بوصفه عضواً في مجموعة أطراف العلم الإجماليّ. والقيمة الاحتماليّة المرتبطة بكلّ كتاب تثبت ـ بالدرجة التي يُتاح لها ـ أنّ ذلك الكتاب هو الكتاب الناقص، وبنفس الدرجة تنفي النقصان عن سائر الكتب الأخرى. ولذلك فإنّا إذا أخذنا أيَّ كتاب من كتب المكتبة فسوف نجد أنّ القيم التي تنفي النقصان عنه هي عبارة عن مجموع القيم الاحتماليّة المرتبطة بسائر الكتب الأخرى، أي تسعة وتسعين ألف وتسعمائة وتسع وتسعين قيمة احتماليّة من مجموع مائة ألف قيمة احتماليّة، وهذا يعني أنّ هذا الكتاب الذي أخذناه يشكّل محوراً لتجمُّع عددٍ كبير من القيم الاحتماليّة يستوعب كلّ قيم العلم الاحتماليّة، سوى قيمة واحدة. ولكنّ هذا التجمُّع ـ رغم ذلك ـ لا يمكن أن يؤدّي إلى تحوُّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة الناتجة عنه إلى يقين، وفناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة؛ لأنّ هذا التجمّع ليس في الحقيقة إلاّ تعبيراً عن الجزء الأكبر من قيمة علمنا المفترض بوجود نقصان في كتابٍ واحدٍ من كتب المكتبة. وكلّ كتاب في المكتبة يحظى احتمال عدم النقصان فيه بجزءٍ من قيمة هذا العلم، يساوي ذلك الجزء تماماً؛ لأنّه يشكّل محوراً لتجمُّع مماثل. ففي هذه الحالة لا يمكن لذلك الجزء من العلم الذي يمثّله التجمّع ـ مهما كان كبيراً ـ أن يؤدّي إلى فناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة لمحور التجمّع؛ لأنّه إذا أدّى إلى ذلك في أيّ محور من محاور التجمّع فإمّا أن يؤدّي إلى فناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة لجميع محاور التجمّع، أو يؤدّي إلى ذلك في محور دون محور. وكلاهما مستحيل.... فلكي تكون المصادرة معقولة، ويتحقّق الشرط الذي وضعناه لها، يجب أن نفترض علمين إجماليّين، وذلك بأحد الشكلين التاليين:

الشكل الأوّل: أن يوجد لدينا علمان إجماليّان: (علم إجماليّ١)؛ و(علم إجماليّ٢). وتتجمّع القيم الاحتماليّة في محورٍ واحدٍ. وهذا المحور الواحد يمكن أن نعبِّر عنه تعبيراً سلبياً فنقول: إنّه يتمثّل في نفي طرف محدَّد من أطراف (العلم الإجماليّ١)، ويمكن أن نعبّر عنه تعبيراً إيجابياً فنقول: إنّه يتمثّل في إثبات طرف محدَّد من أطراف (العلم الإجماليّ١)، وأمّا نفس القيم الاحتماليّة المتجمّعة في ذلك

المحور فهي تنتمي إلى (العلم الإجماليّ٢)، وتستوعب الجزء الأكبر من القيم التي يعبِّر عنها، ولا تنتمي إلى نفس (العلم الإجماليّ١) الذي اتّخذت أحد أطرافه محوراً لها.

فليس محور التجمّع ونفس التجمّع منتميين إلى علمٍ واحد، بل المحور طرف لعلم، والتجمّع يعبِّر عن جزء كبير من قيمة علم آخر. فإذا أدّى التجمّع إلى إيجاد اليقين في ذلك المحور، وإفناء قيمة من القيم الاحتماليّة التي يمثّلها (العلم الإجماليّ١)، فهذا يعني أنّ (العلم الإجماليّ٢) أفنى بعض القيم الاحتماليّة في (العلم الإجماليّ١)، لا أنّه أفنى قيمةً من قيمه الاحتماليّة نفسها.

ولنطبّق هذا الشكل على سببيّة (أ) لـ (ب) في ضوء علمين إجماليّين، هما:

أوّلاً: العلم الإجماليّ الذي يحدّد الاحتمال القبليّ لسببيّة (أ) لـ (ب). فإذا افترضنا أنّنا كنّا نعلم مسبقاً بأنّ لـ (ب) سبباً، وأنّ هذا السبب هو (أ) أو (ت)، فسوف يكون هذا العلم محتوياً على عضوين. ولنعبِّر عنه بـ (العلم الإجماليّ١).

ثانياً: العلم الإجماليّ الذي اتّخذناه في المرحلة السابقة أساساً لتنمية احتمال السببيّة، وهو العلم الذي يستوعب محتملات (ت) في التجارب الناجحة. ولنعبّر عنه بـ (العلم الإجماليّ٢).

فإذا كانت التجارب الناجحة عشراً كان عدد الحالات التي تمثّل أطراف (العلم الإجماليّ٢) (١٠٢٤) حالة، وحالة واحدة من هذه الحالات حيادية تجاه العضوين المحتملين في (العلم الإجماليّ١)، وكلّ الحالات الأخرى في صالح أحد العضوين (للعلم الإجماليّ١)، وهو سببيّة (أ) لـ (ب).

وهذا يعني أنّ (العلم الإجماليّ٢) يضمّ (١٠٢٤) قيمة احتماليّة، وأنّ ٢/١ (١٠٢٣) قيمة احتماليّة منها تشكّل تجمُّعاً إيجابياً في محور محدَّد، وهو سببيّة (أ) لـ (ب)[٦٩] ـ أي أحد العضوين في (العلم الإجماليّ١) ـ. ويؤدّي هذا التجمّع إلى اكتساب هذه السببيّة قيمة احتماليّة كبيرة، كما رأينا في دراسة المرحلة الاستنباطية من الاستقراء. وفي هذه الحالة يمكن تطبيق المصادرة المفترضة للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي، فنفترض أنّ هذا التجمُّع يسبِّب اليقين بالسببيّة وإفناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة لسببيّة (أ) لـ (ب)، ولا يؤدّي هذا الافتراض إلى أيّ تناقض؛ لأنّ

التجمّع المسبِّب لذلك يمثّل الجزء الأكبر من قيمة (العلم الإجماليّ٢)، والقيمة الاحتماليّة التي تسبِّب هذا التجمّع في إفنائها ليست من القيم الاحتماليّة المتساوية التي يضمّها (العلم الإجماليّ٢)، بل هي قيمة احتماليّة تنتمي إلى (العلم الإجماليّ١)، فلا نواجه مشكلة إفناء العلم لنفسه، أو إفناء العلم لبعض قِيَمه الاحتماليّة المتساوية دون بعض بدون مبرِّر.

وهكذا يتحقَّق الشكل الأوّل لتطبيق المصادرة: كلّما تجمَّع عددٌ كبير من القيم الاحتماليّة للعلم في محور خارج نطاق ذلك العلم، وتسبّب لإفناء قيمة احتماليّة، لا تنتسب إلى نفس العلم الذي تنتسب إليه القيم المتجمّعة نفسها.

شرط استخدام الشكل الأوّل

ويجب أن يتوفّر شرطان أساسيان؛ لكي يُتاح استخدام الشكل الأوّل لتطبيق المصادرة:

الأوّل: أن لا تكون القضية التي يراد إفناء قيمتها الاحتماليّة عن طريق تجمُّع القيم الاحتماليّة في محورٍ واحد ملازمةً لأحد أطراف (العلم الإجماليّ٢)، الذي تنتمي القيم المتجمِّعة الاحتماليّة إليه. ففي مثال السببيّة إذا كان نفي سببيّة (أ) لـ (ب) ملازماً لحالة وجود (ت) في كلّ التجارب الناجحة، وكنّا نعلم بأنّ (ت) إذا كانت موجودة في كلّ المرّات فـ (أ) ليس سبباً لـ (ب) حتماً، فهذا يجعل الشكل الأوّل لتطبيق المصادرة متعذِّراً؛ لأنّ نفي سببيّة (أ) لـ (ب) في هذه الحالة سوف يصبح بنفسه طرفاً من أطراف (العلم الإجماليّ٢)؛ لأنّه ملازمٌ لأحد أطرافه، وملازمُ الطرف طرفٌ. فإذا أدّى التجمّع المنتمي إلى (العلم الإجماليّ٢) إلى إفناء القيمة الاحتماليّة لنفي السببيّة فهو يفني ـ بطبيعة الحال ـ القيمة الاحتماليّة لوجود (ت) في جميع المرّات؛ نظراً إلى التلازم بينهما، وبذلك يصبح العلم سبباً في إفناء قيمة من قِيَمِه الاحتماليّة المتساوية، وتواجه المصادرة ـ حينئذٍ ـ مشكلة إفناء العلم لبعض قِيَمه المتساوية دون بعض بدون مبرّر، أو مشكلة إفناء العلم لنفسه.

فلا بدّ ـ إذاً ـ؛ لكي ينجح الشكل الأوّل لتطبيق المصادرة، أن نفترض أنّ

القضية التي يُراد إفناء قيمتها الاحتماليّة ليست ملازمةً لأحد أطراف (العلم الإجماليّ٢)، كما هو الواقع بالنسبة إلى نفي سببيّة (أ) لـ (ب)، فإنّ هذا النفي ليس ملازماً لوجود (ت) في جميع التجارب؛ لأنّ (ت) قد تكون موجودة في جميع التجارب، ومع هذا تكون (أ) سبباً لـ (ب)، فلا يعني إفناء (العلم الإجماليّ٢) للقيمة الاحتماليّة لهذا النفي إفناءه لإحدى القيم الاحتماليّة المتساوية التي يمثّلها.

الثاني: أن لا يكون محور التجمّع للقيم الاحتماليّة مصطنعاً. ونريد بالمحور المصطنع أن لا تكون هذه القيم الاحتماليّة المتجمّعة متّجهة كلّها لإثبات قضيّة واحدة بصورة مباشرة، بل يتّجه بعضها لإثبات قضيّة، وبعضها لإثبات قضيّة أخرى، ثمّ تُنتزع من القضيتين معاً قضيةٌ ثالثة، يجعل منها المحور الذي تتجمّع فيه القيم الاحتماليّة[٧٠].

الشكل الثاني: كنّا في الشكل الأوّل لتطبيق المصادرة نواجه علمَيْن: **أحدهما**: هو الذي يفني القيمة الاحتماليّة لأحد أطرافه، وهذا هو (العلم الإجماليّ١)؛ **والآخر**: هو الذي يسبّب هذا الفناء عن طريق تجمُّع عددٍ كبير من قيمه الاحتماليّة في محورٍ واحد. وبذلك تفادينا فرضيّة إفناء العلم لإحدى قِيَمه الاحتماليّة المتساوية.

وفي هذا الشكل الجديد لتطبيق المصادرة نفترض أنّ العلم الذي يمارس إفناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة عن طريق تجمُّع عددٍ كبير من قِيَمه الاحتماليّة في محور واحد هو نفس العلم الذي تفنى القيمة الاحتماليّة لأحد أطرافه. وهذا يعني أنّ العلم يفني القيمة الاحتماليّة لأحد أطرافه. ولكنْ رغم ذاك لا يؤدّي بنا هذا إلى افتراض أنّ العلم يفني نفسه، أو يفني بعض قِيَمه الاحتماليّة المتساوية دون بعض بدون مرجِّح؛ وذلك لأنّنا نفترض ـ في هذا الشكل لتطبيق المصادرة ـ أنّ الطرف الذي أفنى العلم قيمته الاحتماليّة من بين أطرافه لم تكن قيمته الاحتماليّة مساوية للقيمة الاحتماليّة لسائر أطراف هذا العلم، بل أصغر من سائر القيم الأخرى. وفي هذه الحالة لا يواجه تطبيق المصادرة أيّ استحالةٍ، من نوع الترجيح بلا مرجّح، أو إفناء العلم لنفسه؛ لأنّ بالإمكان افتراض أنّ المصادرة تؤدّي إلى إفناء العلم لتلك القيمة التي هي أصغر قِيَمه الاحتماليّة، دون غيرها من القيم، فلا يترتّب على ذلك الترجيح بلا مرجِّح؛ لأنّ المرجّح الذي خصَّ الفناء بتلك القيمة دون غيرها من القيم هو كونها أصغر من القيم

الأخرى، وهذا يعني أنّ تجمّع القيم الاحتماليّة المضادّ لها من قيم العلم أكبر من التجمُّع المضادّ من قيم ذلك العلم الذي يواجهه أيّ طرف آخر من أطرافه. ولا يترتّب أيضاً أنّ العلم يفني نفسه؛ لأنّنا افترضنا أنّ العلم لا يفني إلاّ قيمة واحدة من قِيَمه، وهي القيمة التي تمثِّل أصغر كمّيّة في تلك القِيَم.

وتظلّ نقطة واحدة جوهرية بحاجة إلى تفسير، وهي: كيف اختلفت القيم الاحتماليّة لذلك العلم، وأصبح طرفٌ معيّنٌ من أطرافه يملك قيمة احتماليّة أصغر من قيم سائر الأطراف، مع أنّ قيمة العلم تنقسم دائماً على الأعضاء الأصليّة في مجموعة أطرافه بصورة متساوية، كما عرفنا سابقاً في نظريّة الاحتمال؟

وهذا يدلّ على أنّ هذا الاختلاف في القيم الاحتماليّة للعلم الواحد يجب أن يفسَّر على أساس تدخُّل علم إجماليّ آخر[٧١].

ومثال ذلك: ما إذا ألقيت قطعة النقد عشر مرّات، ففي كلّ مرّة من المحتمل أن يظهر وجه الكتابة، ومن المحتمل أن لا يظهر. وهذان الاحتمالان متساويان. وبضرب الاحتمالين الممكنين في كلّ رمية لقطعة النقد بالاحتمالين الممكنين في الرميات الأخرى نحصل على (١٠٢٤) حالة محتملة. وهذه الحالات تشكّل مجموعة الأطراف لـ (العلم الإجماليّ١).

ولو كان هذا العلم منفرداً بالتأثير لوزَّع قِيَمه الاحتماليّة على هذه الحالات بالتساوي. فمثلاً: حالة أن يظهر وجه الكتابة في المرّة الأولى والرابعة والتاسعة والعاشرة فقط وحالة أن يظهر وجه الكتابة في جميع المرّات يجب أن تكونا متساويتين في قيمتهما الاحتماليّة، ما دمنا نتكلّم في نطاق (العلم الإجماليّ١). ولكنْ رغم ذلك نعلم جميعاً بأنّا إذا لاحظنا فعلاً وقوع الحالة الثانية من هاتين الحالتين فسوف نستغرب ذلك بدرجةٍ كبيرة، بينما لا نجد في نفوسنا أيّ استغراب إذا لاحظنا فعلاً وقوع الحالة الأولى. ومعنى هذا أنّ هناك عاملاً آخر يجعل قيمة احتمال الحالة الثانية أصغر من قيم احتمالات سائر الحالات الأخرى. وهذا العامل هو الذي يمثّل تدخُّل (العلم الإجماليّ٢) في تحديد قِيَم (العلم الإجماليّ١). فما هو هذا العامل؟

إنّ هذا العامل هو الذي دعا المنطق الأرسطيّ إلى الاعتقاد بأنّ اجتماع عدد

كبير من الصدف المتماثلة مستحيلٌ. فقد رأى المنطق الأرسطيّ نفسه يرفض إمكانيّة تكرُّر الصدفة بصورة متماثلة في عددٍ كبير من التجارب. فلا يستسيغ ـ مثلاً ـ أن يظهر وجه الكتابة في ألف رمية متتابعة لقطعة النقد. وهذا جعله يتصوَّر أنّ هناك مبدأً عقليّاً قبليّاً يحكم بأنّ تكرُّر الصدفة بصورة متماثلة في عددٍ كبير من المرّات المتتابعة أمرٌ مستحيل(٧٢).

وبهذا البحث يحاول الشهيد الصدر أن يوجد بديلاً مناسباً للقاعدة الأرسطيّة: (إنّ الصدفة لا تتكرَّر بصورة متماثلة ومتتالية)، ويسميها بـ (قاعدة عدم التماثل)(٧٣).

وبعد أن يسعى الصدر لتوضيح المبادئ المنطقيّة للاستقراء، وتوضيح شروطه وصوره المنتجة، ينتقل إلى البحث المعرفيّ للمذهب الذاتيّ، والذي لا يسعنا تفصيله في هذا المقال(٧٤).

نظريّة الشهيد الصدر، قراءة نقديّة

تلخَّص ممّا سبق أن الاستقراء من وجهة نظر الشهيد الصدر يمرّ بمرحلتين؛ بهدف الوصول إلى نتيجة:

١ـ مرحلة التوالد الموضوعيّ.

٢ـ مرحلة التوالد الذاتيّ.

وفي كلّ واحدةٍ من هاتين المرحلتين تلزم بعض الشرائط والخصوصيّات؛ لكي تسير العمليّة بشكلها الصحيح.

وتتّجه بعض النقود التي وجّهت للنظريّة إلى المرحلة الأولى، فيما تتّجه الأخرى إلى المرحلة الثانية.

١ـ نقد مرحلة التوالد الموضوعيّ

لاحظنا أن الشهيد الصدر يرى ضرورة شرطين لمرحلة التوالد الموضوعيّ، والتي على أساس قواعد حساب الاحتمالات تزداد قيمة احتمالات القضية المستقرأة فيها. **وأوّلهما**: اشتراك الأفراد في مفهوم أو خاصّية معيّنة. ومع ذلك فقد صرَّح بعض الباحثين

قائلاً: «حقّاً كيف يمكن أن تكون جميع صفات الشيء موضع تجربة معلومة لنا، بحيث نجزم بأنّ الخصوصية المعينة غير منعزلة عنه؟ وهل أن دور العلم أمر آخر غير أن يسعى دائماً لاكتشاف أو فرض صفات جديدة للأشياء؟ إن جميع أولئك الذين حسبوا أن مشكلة الاستقراء يسيرة على الحلّ كانوا يذهبون إلى الاعتقاد السطحيّ بأننا إذا أجرينا التجربة على الإنسان أو الخشب يمكن أن نعمّم نتيجتها على كل إنسان أو كلّ خشب، حيث إنّنا نعرف هذه المفردات بشكلٍ جيّد، فالإنسان إنسان، والخشب خشب، أو غصن الورد يعطي ورداً، في كلّ مكان، وغفلوا عن أن اعتبار موجودٍ ما إنساناً أو خشباً أمرٌ استقرائيٌّ بنفسه»[٧٥].

ثم يقول: «من هنا يتّضح لنا أنّه على الرغم من الدقة المنطقيّة والرياضيّة التي تمتّع بها الشهيد الصدر، والتي تستحق التقدير، فالشرط الذي اشترطه للاستقراء السليم شرطٌ لا يتحقّق، وبذلك تتزلزل نتائج كلّ الجهود اللاحقة، التي افترض سلامتها. وتكمن مشكلة الاستقراء ـ أساساً ـ في عدم إمكانية التعرُّف على طبائع الأشياء، ووحدتها المفهومية، وصورتها النوعية المشتركة. وحيث إن الأمر كذلك فلا يمكن لأية إبرة مهما دقّت أن ترقع الاستنتاج الاستقرائيّ. نعم، محاولة الشهيد الصدر محاولة عظيمة ومعقّدة ومبدعة، إلا أنّ المؤسف حقّاً أن الدار خربة من الأساس»[٧٦].

ولا يفوتنا الإشارة إلى أن الاستقراء في مرحلة التوالد الموضوعيّ إنما ينتهي إلى الظنّ القويّ، والذي يذكر في هذه المرحلة بوصفه شرطاً، بهدف الوصول إلى هذا الهدف. وبالالتفات إلى تلك النقطة لو ألقينا نظرةً على الاعتراض المذكور سنجد أنه لا أثر في هذا الكلام للاعتراض على نفس الشرط ولزومه في هذه المرحلة، بل جاء الاعتراض على تحقُّق الشرط، بعد القبول بأصل الشرط.

والنتيجة الحتمية للالتزام بهذا الاعتراض ستكون التسليم بعجز الاستقراء حتّى في إفادة الظنّ، وتقوية احتمال القضية المستقرأة، يعني يجب الاعتراف بأنّ كثرة التجارب وانضمام الشواهد لا أثر لها في تقوية احتمال. وحالُ تلك القضية لا يختلف قبل وبعد التجارب المذكورة.

وبذلك الاعتراض ينهدم الأساس الذي قامت عليه العلوم التجريبيّة المبنيّة على

الاستقراء. وسوف لن تكون الأحكام الصادرة من قبل أصحاب تلك العلوم غير يقينيّة فحسب، بل سوف لن تكون ظنّيّة أيضاً.

فهل أن قيمة القضية: (الفلزات تنبسط بالحرارة)، التي تؤيِّدها مئات التجارب، ستكون مساويةً للقضية: (يوجد أحياء على سطح المريخ)، التي لا يوجد أيّ شاهدٍ لها يمكن الاعتماد عليه؟!

بناءً على ذلك ستكون جهود العلماء التجريبيين في العثور على شواهد تجريبية على قضية ما هباءً، وتكون أفكارهم سراباً.

إن الأرضيّة السبخة لهذا الاعتراض تبتلع كلّ قطرة ظنٍّ، ولا تسمح بأية فرصة لتكوين ظنٍّ أقوى.

وبكلمة مختصرة: إن طوفان هذا الإيراد يلغي أساس كلّ العلوم التجريبية، ويحولّها إلى تلٍّ من الشكّ والاحتمال، بينما يبقى أساس العلوم العقليّة التي لا تستند إلى الاستقراء على قوّته ومتانته. فكيف يلتزم الكاتب المعترض بهذا الإشكال، ويوكل في موضعٍ آخر مصير المعارف الدينيّة إلى العلوم التجريبيّة؛ بهدف تقوية الأسس الإيمانيّة، ويراها مضطرةً للعبور من هذا الممر الضيق للعلوم التجريبيّة، ويقول: «بين المعارف الدينيّة والمعرفة العلميّة والفلسفيّة والعرفانيّة هناك حوارٌ دائم، وكلٌّ منها يتقبَّل الآخر، ويكسبه معنى وجلاءً. ودائماً ما يكون اليقين الأوّل الذي يستقرّ في قلوبنا شعاع شكّنا، يلقي باليقين على سائر معارفنا. فلذا يمكن للمعارف البشريّة أن تكتسب مضموناً ومعنى جديداً في ضوء المعارف الدينيّة واليقين بها، ومع ذلك فما هو مقدَّم عقلاً وعملاً، وأول ما يظهر ويرسم جغرافيا المعرفة، هو المعارف البشريّة، يعني أن الإنسان يجب أوّلاً أن يكون لديه تصوُّر عن العالم والإنسان؛ لكي يمكنه أن يضع للنبيّ مكاناً فيه، أي إن التصوُّر البشريّ للعالم هو الذي يعطي الإذن بالدخول وجواز الاعتبار للتصوُّر الدينيّ عن العالم، لا العكس»[٧٧]. حقّاً عندما لا يمكن الحكم بكون الشيء إنساناً أو خشباً، حتّى بنحو ظنّيّ، كيف يمكن التوافر على تصوُّرٍ عن العالم والإنسان؛ لكي يكون للنبيّ موضعٌ فيه؟!

وحينئذ لماذا التفوُّه بالاعتراض، والتأسُّف على «عدم الإنصاف، بل الجفاء،

الذي حدث ويحدث في الحوزات الدينيّة العلميّة تجاه العلوم والمعارف البشريّة الجديدة»[٧٨]. والشكوى من أنّه «لا لعلم التاريخ منزلة، وليس له صدارة، وليس هناك من خبر عن علم الطبيعة وعلم الإنسان وعلم الاجتماع ونظريّة المعرفة الجديدة»[٧٩].

أَوَليس كلّ هذه مستندة إلى التجربة والاستقراء؟ أَوَليس الاستقراء يزيد شيئاً على الشكّ؟ فكيف تحصل تلك المعارف الجديدة البشريّة على هكذا قدر وقيمة، بحيث إنّ النبيّ والوصيّ أيضاً يجب أن يستحصلوا منها على اعتبارهم ومنزلتهم، وأحياناً تتنزل في حضيض المذلّة والتحقير، بحيث تبقى عاجزةً حتى عن تحصيل الظنّ أيضاً.

ومن جهة أخرى فهذا المعترض عندما يكون في صدد البحث عن طريقٍ لإثبات صحّة نظريته الدينية يتمسَّك في موضع آخر بأمرين: المنطق (أي المعرفة الدقيقة بكيفية ارتباط الأفكار مع بعضها)؛ والتاريخ (أي العلم الاستقرائيّ بماضي المعارف الدينيّة وغير الدينيّة)[٨٠].

كيف يكون الاستقراء عاجزاً عن حكمٍ كلّيٍّ حول الخشب، ولكنّه ببساطة، وببعض الشواهد، يثبت قانوناً عامّاً حول المعرفة البشريّة ـ والتي أمرها أحدّ من الشعرة، وأعمق من المجرّة ـ؟! وعندما يكون المنطق عاجزاً عن إنقاذ (نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة) يُكتفى بالاستقراء فقط، بوصفه مؤيِّداً، وذلك في بعض الموارد المعرفيّة، ويصرّح بأنّه «على فرض بطلان ذلك الاستدلال المنطقيّ (الموسوم بتناقض التأييد) لا يوجب خللاً في استدلالنا، ولا تنقص ذرّة من قوّة ذلك المدَّعى الذي يرى التوافق بين المعرفة البشريّة والمعرفة الدينيّة»[٨١].

كيف يمكن «لصاحب نظريّة معرفة أن يتوصَّل بالاستقراء إلى أنّ فهم العلماء عن الشريعة مسبوقٌ بمعلوماتهم الأخرى»[٨٢]، ولكنّ الفيزيائيّ لا يستطيع من هذا الكمّ من التجارب التوصُّل إلى تلك المعلومة البسيطة، وهي أنّ (الفلزات تنبسط بالحرارة)[٨٣]؟!.

وباختصارٍ إننا عندما اشترطنا اشتراك الأفراد في مفهوم أو خاصّيّة، واعتبرنا تحقُّقها غير ممكنٍ، فلابدّ أن نعترف أنّ الاستقراء لا يفيد حتّى الظنّ، ولا يتجاوز

مرحلة الشكّ. وإذا كان كذلك فكيف لجأنا إليه في أكثر المعارف البشريّة تعقيداً، ألا وهي نظريّة المعرفة؟!

ولا يفوتنا القول: إنّه بقليل من التأمُّل يتّضح إمكان التحقُّق من الشرط المذكور، والاستفادة من الاستقراء، وإنْ استلزم دقّة أكثر ومجالاً أوسع؛ لكي يتبيَّن بطلان الاستفادة منه لإثبات حكم عامّ حول المعرفة البشريّة.

٢ـ نقد مرحلة التوالد الذاتيّ

لقد واجهت نظريّة الصدر اعتراضاتٍ أكثر في مرحلة التوالد الذاتيّ، التي توضِّح الانتقال من الاحتمال المتزايد إلى يقين.

اكتفت بعض هذه الإشكالات بكلامٍ كأنّ فيه إغماضاً عن شرح الشهيد الصدر وتوضيحه لهذه المرحلة. فاكتفى بعضهم بالإشكال: «وإنْ كانت كثرة التجارب تؤدي إلى تضعيف احتمال الخلاف، لكنّ هذا الاحتمال، وإنْ كان ضعيفاً، سيكون مانعاً من حصول اليقين»[٨٤].

بينما يعترف الشهيد الصدر بنفسه بأنّ احتمال الخلاف مانعٌ من حصول (اليقين المنطقيّ). والذي يُدَّعى الوصول إليه هو (اليقين الموضوعيّ)، وليس ذلك في جميع الموارد والحالات، وإنّما في حالة وجود شروط معينة.

فهل يمكن إنكار أنّ هناك بعض القضايا اليقينية والجزمية، والتي لم يمكن التوصل إليها إلاّ عن طريق التجارب اليومية، أي عن طريق الاستقراء، وإنْ كانت بنحوٍ لا شعوريّ؟ فهل هناك إنسان يشكّ أنه إذا أدخل يده في النار فإنّها تحترق؟ وهل يوجد إنسان يدخل يده الباردة في ماء شديد البرودة وقريب من الانجماد لكي يدفّئها؟ فلماذا لا تحدث هكذا أمور؟ ومن أين عرفنا أنّ النار تحرق، والماء القريب من الانجماد يبرِّد؟ هذه الأمور الجزمية، ومئات الحالات من اليقين المشابهة لها، التي تقوم عليها حياة الإنسان والعلوم التجريبية، لم تحصل إلاّ عن طريق الاستقراء؟

والبعض الآخر من الإشكالات مرّت بالقرب من أبحاث الشهيد الصدر، وحاولت تقييمها من زوايا مختلفة. ولذا يجب أن نتعرض لكلٍّ واحدٍ منها على حدة، ونقوم بدراسته وتحليله.

ومن أهم تلك الإشكالات:

أ. عدم التمييز بين المنطق وعلم النفس.

ب ـ الاستقراء الدوريّ.

أ. عدم التمييز بين المنطق وعلم النفس

أُشكل أحياناً على الشهيد الصدر أنّه أخذ الضرورة السايكولوجيّة بدلاً من الضرورة المنطقيّة[٨٥]، وجعل هذا التصوُّر أساساً لادّعاء أكبر، وهو أنّ (آخر اختراق يجب على الفلسفة التخلُّص منه هو البحث السايكولوجيّ)[٨٦].

وهنا لابدّ قبل كلّ شيء أن نعيِّن الحدّ الفاصل بين المنطق وعلم النفس، ثم نتصدّى للحكومة في أنّ الشهيد الصدر هل أخذ علم النفس بدلاً عن المنطق؟ ثم نبحث أنّه على فرض وقوع هكذا أمر فما هو الخلل والضعف الذي يرافقه؟.

الحدّ الفاصل بين المنطق وعلم النفس

التصوُّر الرائج أنّ التفاوت بين المنطق وعلم النفس هو أنّ «في المنطق أيضاً، كما في علم النفس، حياة عقليّة، ويُبحث عن التصوُّرات والأحكام والاستدلالات، مع تفاوتٍ هو أنّ علم النفس يكتفي بتوصيف الحوادث فقط، والغرض منه إثبات كيف يفكِّر الإنسان، بينما يعين المنطق في كيف يجب على الإنسان أن يحكم ويستدلّ، ويميِّز أيضاً بين أحكامه واستدلالاته الصحيحة والخاطئة. والخلاصة أنه يميِّز بين أحكام واستدلالات الإنسان من حيث القيمة والقدر والمرتبة، وليس نظر المنطقيّ إلى ما هو موجودٌ، بل إلى ما يجب أن يكون، ويقرِّر ما هو الأفضل»[٨٧].

إنّ هكذا تصوُّر يرى أن علم النفس علماً توصيفياً، يعنى بتحليل الظواهر الفكريّة، ويصف عمليّة التفكير، بينما يكون المنطق من هذا المنظار علماً معياريّاً، مهمّته تبيين ما يجب أن يكون.

والذين يقبلون بهكذا تصوُّر لم يلحظوا إلاّ ظاهر الأبحاث المنطقيّة، وفي مستواها الابتدائي. فهذا العلم مجموعة من (ما يجب) و(ما لا يجب). لكنّهم لو نظروا

بعمقٍ أكثر لوجدوا أن (ما يجب) المنطقيّ هو ترجمان لـ (ما هو موجودٌ) في الفكر والذهن.

وبعبارة أخرى: المنطق أيضاً علمٌ توصيفيّ، لكنّه يصف نفس الفكر وذاته، خلافاً لعلم النفس الذي يتولّى تحليل الفعاليات الروحيّة، ودراسة النفس الإنسانيّة في حالاتها المختلفة، ومنها: الفكر والإدراك. فعلم النفس يدرس (العاقل)، والمنطق يدرس (العقل). علم النفس يحلّل الذهن، والمنطق يحلّل الذهنيات. وباصطلاح أهل الفنّ فإن المنطق يتحدَّث عن المعقولات الثانية، وعلم النفس عن المعقولات الأولى.

إذا وجد في المنطق (يجب) فهذا الوجوب خلاصة وعصارة لما قدَّمه المنطق من (ما هو موجود). ولذا يقال: «من أجل الحصول على الحدّ التامّ لشيءٍ ما فلابدّ من التوافر على الجنس القريب والفصل القريب. وهذا القانون في الحقيقة توصيفٌ لحقيقة ذهنيّة، هي أنّ معرفة كنه (تصوّر نظريّ) لا يحصل إلاّ في ضوء معرفة أجزائه ـ أي الجنس والفصل القريب ـ»[٨٨].

الإجابة عن السؤال السايكولوجي في نظريّة الصدر

هل أنّ نظريّة الشهيد الصدر بحثٌ سايكولوجيّ أم تحقيقٌ منطقيّ؟

في الإجابة عن هذا السؤال لابدّ أن نتعرَّف على ماهيّة دور البحث العلميّ في مرحلة التوالد الذاتيّ، وعندها يمكن أن نميِّز هل أنّ البحث تحليلٌ سايكولوجيّ أم تحقيقٌ منطقيّ؟

يرى الشهيد الصدر ـ كما سبق ـ أنّ دور البحث العلميّ في مرحلة التوالد الذاتيّ هو بيان الإطار الأساسي الذي يحتاجه الدليل الاستقرائيّ في تلك المرحلة، والبرهان على شروط ذلك الأصل، وعلى تحقُّق الشروط المذكورة في الموارد التي تدرس ضمن مرحلة التوالد الذاتيّ[٨٩].

وبناءً على ذلك فإنه في مرحلة التوالد الذاتيّ، بعد القبول بالأصل القائل: إن بعض درجات التصديق الموضوعيّ بديهيّة، يبحث عن الحالة التي يتبدَّل فيها الاحتمال المتراكم إلى الجزم. وعندما تعرف تلك الحالة يمكن من خلال دراستها التعرُّف على

شروطها، وذلك بعد تحقُّق تلك الشروط في الحالات التي اختبرت في مرحلة التوالد الذاتيّ.

وقد انبرى الشهيد الصدر في هذه المرحلة لتحليل عمل الذهن، وجعل همّه العثور على الضابطة الصحيحة لحصول اليقين من الظنّ المتنامي.

ولذا فكما يبحث المنطق التقليدي عن طرق تحصيل اليقين المنطقيّ فإنّ منطق الاستقراء يبحث طرق الوصول إلى اليقين الموضوعيّ.

فإذا عرّفنا المنطق بأنّه «المعرفة الدقيقة بكيفيّة ترابط الأفكار فيما بينها»[٩٠] فإن هذا التعريف سيصدق على منطق الاستقراء كصدقه على المنطق التقليديّ والمنطق الرمزيّ.

وبناءً على ذلك فإن الشهيد الصدر في كتاب (الأسس المنطقيّة للاستقراء) كان باحثاً بحقٍّ عن الأسس المنطقيّة للاستقراء. ولا ينبغي الظنّ أنّ «اسم الكتاب بذاته يمكن أن يصبح أساساً لظنون خاطئة»[٩١]. ومن غير اللائق الادّعاء أن «سعي المؤلّف المحترم في كلّ أنحاء الكتاب اتَّجه إلى إثبات عدم وجود أسس منطقيّة لمشكلة الاستقراء»[٩٢].

نعم، لو كان المنطق مقتصراً على المنطق التقليديّ ـ وليس هو كذلك ـ لكان هناك مجالٌ لمثل تلك التخرُّصات.

ولو كانت نظريّة الشهيد الصدر بحثاً سايكولوجيّاً فما هو الضعف والخلل الذي يلازمها؟

فلو فرضنا أنّ ما قام به الشهيد الصدر يقع ضمن وظيفة علماء النفس فبحقٍّ ما هو الضير في ذلك؟

هل أن الاعتراض عليه لأنه أطلق على ذلك البحث اسم (المنطق)؟ لا شكّ أن هكذا مؤاخذة ـ والتي هي، بتعبير المشهور، مشاحّة في الاصطلاح ـ ليست مقصودة.

وربما كان الخطأ الكبير الذي لا يغتفر هو الخلط بين (علم النفس) والقيمة (المنطقيّة)، والخلط بين (ما هو كائن) و(ما ينبغي أن يكون)، تلك اللوثة التي يجب على الفلسفة التنزُّه عنها.

ومع ذلك إذا غضضنا الطرف عن أصل دعوى الانفصال، التي يصرّ عليها (كارل بوبر) وأتباعه، وأرجأنا إثبات أن (ما ينبغي أن يكون) الحقيقيّة ـ أخلاقيّة أم فقهيّة ـ نتيجة منطقيّة لـ (ما هو كائن) إلى فرصة أخرى، فلابدّ أن نؤكّد مرة أخرى على نقطة أساسيّة هي أن المنطق علم توصيفي، وليس علماً أمريّاً، و(ما ينبغي) فيه هي ترجمة لـ (ما هو كائن).

وعليه فلا يوجد خلطٌ بين العلم والقيم، و(ما هو كائن) و(ما ينبغي أن يكون)، وإنْ كان (ما هو كائن) في علم النفس غير (ما هو كائن) في المنطق. وبعبارة أخرى: إن (المنطق) علمٌ بالمعنى المصطلح ـ أي مجموعة من الحقائق العلميّة ـ وليس قواعد عمل ومجموعة من القيم.

وربما يقال: إن الشهيد الصدر، بدلاً من تحصيل سندٍ منطقيّ لتلك الفكرة، أتى بدليلها السايكولوجي[٩٣].

والمراد بذلك: هل أنّ مجرد إحصاء عوامل وبواعث حصول حالة ذهنية ـ نفسية يمكن أن يكون مسوّغاً منطقيّاً، ودليلاً على صحّة تلك الحالة؟

فبنو الإنسان يعتقدون الكثير من الخرافات أيضاً، ويمكن وفق النهج النفسي العثور على مبررات الاعتقاد بتلك الخرافات، ونشخّص طبيعة الأحداث التي تدفع إلى التمسُّك بهذه الأفكار الوهميّة، إلاّ أنّه من البطلان بمكانٍ أن نحسب أن العثور على تلك العوامل وإحصاءها ـ وإن كان بطريقة علميّة وعينية، وعلى حدّ تعبير الشهيد الصدر: موضوعيّة ـ يسمح لنا بالاعتقاد بتلك الخرافات. ومهما حلّلنا ودرسنا بواعث الحالات لا يمكن أن نستحصل منها على مسوّغٍ لصحّة تلك الحالات؛ لكي يمكن أن نعطي حقّاً للشخص الذي يؤمن بالخرافات، يعني يمكن أن ننتهي إلى النتيجة التالية: إن ذلك الشخص الذي كان يعيش تلك الظروف الذهنيّة والموضوعيّة لم يكن أمامه من سبيل إلاّ الاعتقاد بتلك الخرافة، وإن حركة ذهنه الطبيعيّة ـ على حدّ تعبير الشهيد الصدر ـ هي التي أدّت به إلى الاعتقاد بتلك الخرافة. ورغم ذلك ليس حقّاً، ولا مناسباً، أن نحسب تلك الخرافة التي تولّدت بشكل متناسب حقّاً وأمراً مبرَّراً[٩٤].

وهذا الاعتراض إنما يَرِدُ على الشهيد الصدر لو كان حقّاً قد تناول البحث

سايكولوجياً. أي إنه لو كان السيد الشهيد قد توصَّل في بحثه عن العاقل والمفكّر إلى أن بعض الجزوم تحصل في ظروف معينة لكان هناك مجالٌ للاعتراض عليه إذا أثبت حقّانية فكرة ومضمونها بهكذا تحليل. لكنْ ـ كما قلنا سابقاً ـ فإنّه بدراسة نفس الفكر وذاته كان في صدد تبيين الظروف التي ينتقل فيها الذهن من الاحتمال المتزايد إلى الجزم. والحقّ أنّه شبيهٌ بالمنطق التقليدي الذي يحاول بالتأمُّل في الفكر أن يبيِّن شرائط التوصُّل إلى نتيجة جديدة من المعلومات السابقة. وكما أن المنطق التقليدي لا يتعهَّد بحماية الفكر من الخطأ، بل إن ذلك متوقِّف على رعاية شروط معيَّنة في هيئة الفكر، والاستفادة من المادّة الصحيحة، فكذلك يرى (منطق الاستقراء) أنّ صحّة الانتقال من الظنّ المتراكم إلى الجزم واليقين متوقِّف على رعاية جملة من الشروط، ولا يدَّعي أنّ مجرّد العلم بهذه الشروط كافٍ في صحّة الانتقال.

والخلاصة أنّ (منطق الاستقراء) ـ مثل (المنطق التقليديّ) ـ يبيِّن كيفية الارتباط بين الأفكار.

ب ـ الاستقراء الدوريّ

الإشكال الآخر أنّ نظريّة الشهيد الصدر هي بذاتها قضية استقرائيّة؛ لأنّ (ما يقوله من أنّ «الجميع على يقين أنّه إذا تناولوا الغذاء فإنهم سيشبعون» هو بذاته ادّعاء استقرائيّ. ولا شكّ لدينا أنّه يتمتَّع بهكذا يقين، لكن من أين حصل له اليقين أنّ الآخرين يشاركونه بهكذا يقين؟ لعلّ هناك أشخاصاً لم يصلوا إلى تلك الدرجة من اليقين، وعدم اعتبار هؤلاء الأشخاص أسوياء ومتوازنين إخراجٌ للمنافس من الميدان بأسلوب لا ينسجم مع قواعد اللعبة. ففي تلك المباراة يُخرج اللاعبون منافسيهم بسلاح المنطق، لا باتّهامهم بالمنخوليا والهوس العقليّ»[٩٥].

وقد تعجَّبت عندما رأيتُ هذا الإشكال، وخطر ببالي الكلام القائل: (الصالح والطالح جادوا بما عندهم) في مقابل نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة، ويختلف بالتمام حساب المحسنين وطاهري الذات، الذين عرفوا حرمتها؛ لتواضعهم العلميّ، واجتهدوا في نقدها وتبيينها وتهذيبها، عن حساب مرضى القلوب والحاقدين والمتكسِّبين بلا

رأس مال، الذين بمقتضى عادتهم أو طبعهم صقلوا سلاح الاتّهام، وتذرّعوا بالسباب، ولم يألوا جُهْداً في نشر كلّ فساد وافتراء. وكلامنا مع ذوي العقول لا مع سبّابٍ عديم الحياء، الذي أوكَلْنا حسابَه إلى الكرام الكاتبين(٩٦).

صحيحٌ أنّ الشهيد الصدر اعتبر أنّ إنكارَ العلم واليقين بأنّ مَنْ يتناول الطعام يشبع إفراطٌ في الاعتقاد(٩٧)، أمّا مَن لا يرى أن استقراء بعض الشواهد من هنا وهناك كافٍ لإثبات نظريّة عامّة باسم (تكامل المعرفة الدينيّة) فليس من المحسنين وطاهري القلوب، بل هو مريض القلب، وحاقد، ومتكسِّب بلا رأس مال، ومفتر، وناشر للفساد، وسبّاب عديم الحياء. هل هذه هي قواعد اللعبة؟ اسمعها وتجاوزها.

وفي الإجابة عن الإشكال بأنّ النظريّة هي استقرائيّة من الضروريّ التأكيد على أنّنا في أيّ بحث علميّ مضطرّون للقبول ببعض القضايا كمسلّمات؛ لكي نتمكّن من الشروع في البحث والتفحُّص. وتلك المسلّمات لابدّ أن تكون أموراً واضحة لا مجال للشكّ فيها، ولا الترديد. فلو أنكر شخص (أصل الواقعيّة) لا سبيل لهدايته بأدوات الحكمة، وكما أنّ الاعتراف بـ (أصل الواقعيّة)، أو (استحالة اجتماع النقيضين)، لا يمكن إثباتها بدليلٍ فإنّ اليقين بأنّ كلّ مَنْ يتناول الطعام يشبع لا يمكن الاستدلال عليها أيضاً، وليست بحاجةٍ إلى الاستدلال أصلاً؛ لأنّها أمرٌ واضحٌ لا يقبل الإنكار والشكّ.

ولهذا فإنّ الشهيد الصدر يرى منكر هذه الأمور (مفرطاً في الاعتقاد)، ويعتبره نظيراً للفيلسوف المثالي الذي ينكر الواقعيّة(٩٨). أي إنّه يرى أنّ أمثال هؤلاء الأفراد يفرطون في الشكّ والترديد في ما لا ينبغي الشكّ والترديد فيه. وهي تلك الحالة التي يسمّيها الحكماء المسلمون (الجربزة)، وقالوا في تعريفها: «الجربزة هي خروج القوة العقليّة من حدّ الاعتدال إلى الإفراط»(٩٩).

وبعبارة مختصرة: إنّ الشهيد الصدر يَعُدّ التوقُّف في القبول ببعض الجزوم الاستقرائية ـ كالسفسطة ـ إفراطاً في الاعتقاد، لا منخوليا أو هوساً عقليّاً.

وربما قيل: «هناك بعض الأفراد لا يحصلون على هذا اللون من اليقين بيسر، بل إن أحد التحوُّلات النفسية البديعة التي حصلت لدى العلماء النابهين المعاصرين هي أنّهم

لا يحصل لديهم اليقين إلاّ قليلاً، وفقدوا جرأة الاعتماد على التعميمات الاستقرائيّة، ويقولون مع أبي العلاء المعرّي:

«أمّا اليقين فلا يقين وإنّما أقصى اجتهادي أنْ أظنَّ وأحدسا»[١٠٠]

فإذا وصل الكلام إلى هذا الحدّ أغلق الباب على أيّ نوعٍ من الاستدلال.

والآن كيف يمكن ـ مع هكذا شكٍّ ـ القول: «إنّ عالم المعرفة عندما فهم عن طريق الاستقراء أنّ فهم العلماء بالشريعة ـ سواء كان صواباً أم خطأً ـ مسبوقٌ بمعلوماتهم السابقة انبرى للتحقيق في سرّ ذلك الأمر؛ لكي يعرف السبب وراء ذلك»[١٠١]، فلا بدّ أن يُسأل: هل أنّك لم تقف على ذلك التحوُّل النفسي البديع الذي طرأ على علماء العصر الواعين، ولهذا تعلّقت بالتعميم الاستقرائيّ؟!

ولا يخفى أنّ هكذا تحوُّل بديع لا يختص بعلماء هذا العصر، أمثال: (بوبر)، بل كان الكثير من حكماء اليونان القدماء ينكرون الواقعيّة، أو إدراكها، ويلقون أنفسهم بلا تردُّد في بحر الشكّ. وهؤلاء هم الذين حكم ابن سينا ـ سلطان الاستدلال والبرهان ـ بكيِّهم وضربهم[١٠٢]؛ لأنّهم يعتقدون أنْ لا فرق بين الأشياء وعدمها! فهل أنّ ما يقولونه حقٌّ؟!

وربما يقال: «فمن الحسن بمكان أن نجري هذا التعميم في موضع آخر، ونقول: حيث إننا نجد في أنفسنا حضوراً وشهوداً بأنّ الاستقراء يفيد اليقين فهذا كافٍ لنحكم بأنّ لدى كلّ فردٍ يقيناً من هذا القبيل، وعندئذٍ لا حاجة لكلّ تلك البراهين المعقّدة والرياضيّة والمعرفيّة للتدليل على الاستقراء»[١٠٣].

والحقيقة أنّ الشهيد الصدر قد سار على ذلك المنهج، وعمل بهذه الإشارة. وكما سبق فقد اعترف بأنّ الاستقراء في بعض الموارد ينتهي إلى الجزم، وكانت كلّ مساعيه لتوضيح الشروط والحالات التي يكون فيها ذلك الانتقال مبرَّراً، على أساس منطق الاستقراء طبعاً.

عدم تعيُّن نقطة الانتقال من الظنّ المتراكم إلى اليقين

وقد يقال أحياناً: «إنّ الحدّ الكثير في نظريّة السيد الصدر غير محدَّد، يعني

ليس واضحاً متى وأين يفنى الاحتمال الصغير في الاحتمال الأكبر، وبعبارة أخرى: ما هو الحدّ الاكبر وحجمه؛ لكي نضحّي بالحدّ الأصغر من أجله»(١٠٤).

لقد كان الشهيد الصدر ملتفتاً إلى تلك النقطة، وقال في الإجابة عنها: «وليس من الضروريّ للمصادرة ـ التي يحتاجها الدليل الاستقرائيّ ـ أن تحدَّد درجة التراكم التي تؤدّي إلى تلك النتائج، بل يكفي ـ لكي تؤدّي المصادرة مهمّتها ـ أن تقرّر من حيث المبدأ أنّ تراكم القيم الاحتماليّة في محورٍ، وامتصاصه لجزء أكبر فأكبر من قيمة العلم، يصل إلى درجة تؤدّي إلى تحوّل القيمة الاحتماليّة الكبيرة الناتجة عن هذا التراكم إلى يقين، وفناء القيمة الاحتماليّة الصغيرة المضادّة، وإنّ هذه الدرجة موجودة في تراكم القيم الاحتماليّة في محور القضية الاستقرائيّة في الاستقراءات المتّفق على نجاحها»(١٠٥).

وباختصارٍ فإنّه ليس من المحتَّم تعيين حدٍّ بعينه للانتقال من الظنّ المتراكم إلى اليقين، بل المهمّ تثبيت وجود هكذا حدٍّ، وتحقُّقه في حالاتٍ معيَّنة. ولا ينقضي العجب من المطالبين بتعيين حدٍّ بعينه من الآخرين وهم لا يلتزمون بذلك، ويظنّون أنّ الإتيان ببعض الشواهد المتناثرة يكفي لإثبات ما قاله الآخرون، وتصويره بعنوان نظريّة جديدة وفكر إبداعيّ(١٠٦).

ظنّية جامعيّة المجموعة

والاعتراض الآخر على نظريّة الشهيد الصدر هو ظنّية جامعيّة المجموعة، أي عدم تميُّز أطراف العلم الإجماليّ.

وقد قيل في تقرير هذا الإشكال: عرَّف الشهيد الصدر الاحتمال على أساس العلم الإجماليّ، وذهب إلى أن أعضاء مجموعة العلم الإجماليّ تكتشف عن طريق المشاهدة والاستقراء، ويقول: إننا في البدء نحصل على أعضاء المجموعة عن طريق التقسيم العقليّ، أو الدراسة التجريبية، وحينما نحكم يقيناً على أحد أعضاء المجموعة سوف يوزَّع هذا اليقين على جميع الأعضاء، ويصيب كلَّ عضوٍ سهمٌ على السويّة من الاحتمال، ويكون مجموع هذه الاحتمالات حتماً مساوياً على الدوام لرقم

اليقين (الواحد)، والاستفهام المهمّ هنا هو: هل يمكن الاعتماد على التجربة والاستقراء، والاطمئنان بأنّ جميع أعضاء المجموعة قد حصل بأيدينا؟»[١٠٧].

ثم أجابوا عنه بقولهم: «لكنّ المؤسف حقّاً أن لا يكون لدينا اطمئنان في كلا هذين الأمرين بنحو التعيين، فالاستقراء ذاته، الذي نعاني من عدم كفايته، ونريد بألف حيلة وخيال أن نقيمه على ساق، يتكفّل عدم إنجاز هذه المهمة، أي أن يحصل لنا على مجموعة جامعة...»[١٠٨].

وقد أشار الشهيد الصدر نفسه إلى هذا الإشكال أيضاً، واعترف بأنّ تعيين مطلق القيمة الاحتماليّة لعضوٍ واحد من مجموعات العلوم الإجماليّة، التي لم نطّلع على عددها، غير ممكن. ومع ذلك فإنّ تعيينها النسبيّ ـ أي معرفة أنّ قيمتها مساوية أو أكبر أو أصغر من قيمة الأخرى ـ ممكن[١٠٩]. وعندها بحث تلك المسألة بنحوٍ دقيق ومفصّل في حالاتها المختلفة[١١٠]، ممّا يجدر الرجوع إليه.

الضعف قبال المغالطة

قيل: إنّ الشهيد الصدر لم يقدّم أيّ قاعدة يمكن من خلالها أن نحترز من خطر (أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات)[١١١].

هنا يتطلّب (ما بالذات) توفير ملاك ومعيار، ولكنْ عندما يوجَّه الاعتراض بأنّ الإتيان ببعض الأمثلة لا يكفي لإثبات نظريّة التكامل النظريّ للمعرفة الدينيّة (البسط والقبض النظريّ للشريعة) يُجاب بـ «أنّ تلك مصاديق بالذات، والإتيان بمصاديق بالذات يكفي لإثبات المطلوب»[١١٢].

وعلى أيّ تقديرٍ فالمعيار لما بالذات وما بالعرض ـ وكما بُيِّن في المنطق التقليدي ـ واضحٌ ومميَّز، وهو أنّ «هذا الشرط يمكن رعايته ما دام الأمر مرتبطاً بالخواصّ المعلومة والمشاهدة. فيمكن ـ مثلاً ـ تجنُّب تعميم نتيجة استقراء السود على البيض، أما اذا كانت الخصوصية الفارقة غير مشهودة، ولا معلومة، فما الذي ينبغي عمله إذا كانت المجموعة موضع التجربة واجدة لعدّة صفات وراثية خاصّة، إذا كانت معدّلات الكولسترول في الدم كلّها أعلى من حدٍّ معين، إذا كانت قوّة المجال المغناطيسيّ في

النقطة موضع التجربة متفاوتة استثناءً مع النقاط الأخرى، وكذا آلاف المتغيِّرات الأخرى التي يمكن أن تكون داخليّة ومؤثِّرة، والتي لم تخطر حتى الآن ببال أحد؟

إن احتمال تأثير هذه العوامل الخفيّة على نتيجة التجربة والاختبار، وتوجيهها صوب اتّجاه خاصّ قائم على حاله دائماً»[١١٣]. فما الذي ينبغي فعله؟

الجواب واضحٌ. إننا عندما نكرِّر التجربة بالنسبة إلى عدّة أفراد متساوين في الظاهر، وفي خاصّية ومفهوم وحيد، فإنّنا مع كلّ تجربة ناجحة، والتوصل إلى نتيجة تشبه نتيجة التجربة السابقة، يقلّ احتمال التفاوت الخفيّ بين الأفراد مع بعضهم والأفراد المشابهين، إلى أن يصل ـ في ظروف معينة ـ إلى الصفر، والجزم بوحدة النتيجة وثبوتها، حتّى في الموارد التي لم تجرَّب، وكما بيَّنه الشهيد الصدر في نظريّته. وفي الحقيقة فإن أغلب جهود ذلك الرجل العظيم تتكفَّل بيان شروط هذا الانتقال وكيفيّته. وعليه فهذا الإشكال ليس شيئاً زائداً على أصل مشكلة الاستقراء.

وإنّ من غير الإنصاف أن يقال: «لو كان الجوّ هو الصيف دائماً فسوف تظهر الطبيعة بوجه خاصّ، وعندها ستصل العمليّات الإحصائية الخاصّة إلى قيمة احتماليّة كبيرة جدّاً، وتكتسب اليقين قطعاً... وهل ستبقى الأشجار والأشياء والبشر والليل والنهار كما هي الآن لو رفعنا المجال المغناطيسيّ من أطراف الأرض؟»[١١٤].

وهل ادّعى الشهيد الصدر أو أيّ عالم آخر أنّ قوانين الطبيعة تبقى ثابتة حتّى لو تغيَّرت الظروف؟! وهذا الكلام عجيبٌ جدّاً ممَّنْ يهاجم الآخرين، ويصفهم بالجهل بالعلوم التجريبيّة؛ لعدم شكرهم ريادته في مجال نظريّة تكامل المعرفة الدينيّة[١١٥].

الخلاصة

إن الانتقال من الجزئيّات إلى الكلّيّات، والذي يسمى بالاستقراء، يواجه معضلة حقيقيّة.

وقد قام الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتابه القيِّم (الأسس المنطقيّة للاستقراء)، ومن خلال بحث طويل ودقيق، بعد نقد الحلول المطروحة لهذه المشكلة، بتقديم حلٍّ جديدٍ وبديعٍ يمثِّل الطريق الوحيد لنجاة الاستقراء ـ والعلوم التجريبية تبعاً

له ـ من تلك الورطة المهلكة.

وأفادت أبحاثه أنّ ظهور علوم جديدة لا ينحصر بالقياس والاستنباط بنمطه التقليدي، بل إن هناك طريقاً آخر هو الاستقراء، الذي يمكنه إنتاج علم جديد في ظروف معينة.

ولهذا فالكتاب المذكور يمكن اعتباره طليعة منطق جديد. ومن اللائق بالباحثين وطالبي الحقّ البحث والتأمُّل في أبحاثه، والعمل على توسعته وتسديده.

الهوامش

(١) الدكتور زكي نجيب محمود، المنطق الوضعيّ: ١٥٧، ط ٥، ١٩٨٠، نقلاً عن: السيد عمار أبو رغيف، منطق الاستقراء: ٢٧، الكتاب الأوّل، مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون: ١٤٠، نقلاً عن: المصدر السابق.

(٣) شهيد مفتح، روش أنديشه: ٤، گنجينه خرد، لكاتب المقال، ويعتقد البعض أن سقراط هو المبتكر للاستقراء.

(٤) وقد ترجم السيد الفهري الكتاب إلى الفارسية بعنوان: (مباني منطقي استقراء).

(٥) الشهيد الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٢٧ ـ ٢٨.

(٦) المصدر السابق: ١٤، ١٧، ٢٥.

(٧) المصدر السابق: ٢٩.

(٨) المصدر السابق: ٣٣ ـ ٣٥؛ ابن سينا، منطق الشفاء، كتاب البرهان: ٩٥ ـ ٩٦.

(٩) منطق الشفاء، كتاب البرهان: ١١١ ـ ١١٤.

(١٠) صدر المتألهين، الأسفار ٢: ١٣١، نقلاً عن: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١١٢.

(١١) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١١٢.

(١٢) العلاّمة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي ٣: ١٨٠، نقلاً عن: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١١٣.

(١٣) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١١٣.

(١٤) في هذا الاستدلال لا توجد المصادرة على المطلوب (أخذ المطلوب في الدليل)، ولا مجال هنا لتصوُّر ذكر القضية التكرارية (توتولوجي) بمنزلة البرهان (لاحظ: د. عبد الكريم سروش، تفرج صنع: ٤٢٢).

(١٥) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٤٨.

(١٦) فروغي، سير حكمت در أوروبا ٣: ١٤١؛ الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٧٥ ـ ٨٧.
(١٧) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٨٧.
(١٨) المصدر السابق: ٧٨ ـ ٧٩.
(١٩) المصدر السابق: ٩٥ فما بعدها؛ سير حكمت در أوروبا ٢: ١٤٥.
(٢٠) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١٠١.
(٢١) وقد أشرنا إلى ضعف هذا المطلب من قبل.
(٢٢) يرى البعض أنه مخالف لـ (هيوم) في هذه المسألة (لاحظ: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١١٤؛ تفرج صنع: ٤٣٢).
(٢٣) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١١٤.
(٢٤) المصدر السابق: ٣٥٦.
(٢٥) المصدر السابق: ٣٥٦ ـ ٣٦٢.
(٢٦) المصدر السابق: ١٤٥.
(٢٧) المصدر السابق: ١٤٦ ـ ١٦٧.
(٢٨) المصدر السابق: ١٦٨.
(٢٩) المصدر السابق: ١٧٦.
(٣٠) المصدر السابق: ١٦٨.
(٣١) المصدر السابق: ١٦٨ ـ ١٦٩.
(٣٢) لأن المعاني الأخرى للإمكان، مثل: الإمكان الفلسفيّ، والإمكان المنطقيّ، والإمكان الاستعدادي...، لا مجال لها هنا (لاحظ: تفرج صنع: ٣٤٦؛ الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١٧٤ ـ ١٧٦).
(٣٣) هنري آل آلدر وإدوارد بي راسلر، مقدمه بر احتمالات وآمار (مدخل الاحتمالات والإحصاء): ٧٢، ترجمه إلى الفارسية: عباس علي زالي وجمشيد جعفري شبستري، منشورات جامعة طهران.
(٣٤) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١٧١.
(٣٥) هذه النظريّة تختلف عن نظريّة التواتر اللامتناهي، التي أبدعها فون ميسز (لاحظ: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١٧٦؛ تفرج صنع: ٤٣٦).
(٣٦) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١٧٦ ـ ١٧٧.
(٣٧) المصدر السابق: ١٧٧ ـ ١٧٨.
(٣٨) المصدر السابق: ١٧٨، ١٨١.
(٣٩) المصدر السابق: ١٨١ ـ ١٨٥.
(٤٠) وعليه فالشهيد الصدر لم يكتفِ بتكرار الأشكال التقليدية! (لاحظ: تفرج صنع: ٤٣٧).
(٤١) للعلم الإجمالي ثلاثة اصطلاحات: أصوليّ؛ ومنطقيّ؛ وفلسفيّ. والمراد هنا هو اصطلاحه الأصوليّ (راجع: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١٨٧).
(٤٢) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ١٨٨.

(٤٣) المصدر السابق: ١٨٨، ١٨٩.
(٤٤) المصدر السابق: ١٨٩.
(٤٥) المصدر السابق: ١٩٠.
(٤٦) المصدر السابق: ١٩٢.
(٤٧) المصدرالسابق: ١٩١، بناء عليه فـ (الاحتمال) ليس رابطة واقعية بين حادثتين (كما ظنّ التقليديون)، أو مجرد تكرار وجود إحدى المجموعتين في الأخرى (كما يرى التواتريّون).
(٤٨) المصدر السابق: ١٩٣.
(٤٩) المصدر السابق: ١٩٤ ـ ٢٠٠.
(٥٠) المصدر السابق: ٢٠٩.
(٥١) هنا كلام الدكتور سروش في ما يخصّ القسم الاول لهذا الحلّ ليس صحيحاً (لاحظ: تفرج صنع: ٤٤٠)
(٥٢) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.
(٥٣) المصدر السابق: ٢٠٥.
(٥٤) المصدر السابق: ٢٤٢ ـ ٢٤٦.
(٥٥) المصدر السابق: ٢٠٦.
(٥٦) المصدر نفسه.
(٥٧) المصدر السابق: ٢٢٠ ـ ٢٢١.
(٥٨) المصدر السابق، ٢٢٢.
(٥٩) المفهوم العقليّ للعِليّة هو الضرورة والتأثير، خلافاً لمفهومها التجريبيّ، والذي يُراد به التوالي الزمانيّ (لاحظ: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٧٧)
(٦٠) ويتبين من طيات هذا البحث أن الشهيد الصدر لا يعتقد بوجود دليل عقليّ لإثبات أصل العِلّيّة، ولكنّه في نفس الوقت يرى كفاية عدم الدليل على نفي هذا الأصل في الاستفادة من الاستقراء في هذه المرحلة. وقد نوَّهنا في ما سبق بوجود دليلٍ معتبر على هذا الأصل.
(٦١) أمثال: (جون ستيورات ميل) و(ديفيد هيوم) (راجع: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٧٩، ١١٥).
(٦٢) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٣٠١ ـ ٣٠٢.
(٦٣) المصدر السابق: ٣٤٣.
(٦٤) المصدر السابق: ٣٦٣.
(٦٥) المصدر السابق: ٣٦١ ـ ٣٦٢.
(٦٦) المصدر السابق: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.
(٦٧) المصدر السابق: ٣٦٨.
(٦٨) المصدر السابق: ٣٦٩.
(٦٩) الحساب الذي ذكره الدكتور سروش في هذا المثال ليس صحيحاً؛ لأنه من جهة لا ينسجم مع

كلام الشهيد الصدر، ومن جهة أخرى فهو غير صائب؛ لأنّ هذه الطريقة إذا كانت صحيحة فلابدّ بعد تجربة واحدة، والتقارن بين (ألف) و(ب)، أن يكون احتمال عِلّية (ألف) لـ (ب) يساوي ١/٢. بينما الفرض هو أنّنا قبل كلّ تجربة كنّا نعلم أن العِلّة (ب) أو (ألف) أو (ت)، أي إن احتمال عِلّية (ألف) لـ (ب) قبل كلّ تجربة يساوي ١/٢. وعليه فعلى ضوء مسلكه لا يكون للتجربة الأولى أيّ تأييد بالنسبة إلى أحد أطراف العلم الاجماليّ القبليّ (العلم الاجمالي١)! ونقطة الخطأ المذكور تكمن في الغفلة عن هذا العلم الإجماليّ (لاحظ: تفرج صنع: ٤٥١ ـ ٤٥٢؛ الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٣٧٥).

(٧٠) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٧١) المصدر السابق: ٣٩١.

(٧٢) المصدر السابق، ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

(٧٣)المصدر السابق: ٣٩٨.

(٧٤) ويشكّل هذا البحث القسم الرابع من كتابه (لاحظ: الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٤١٣ ـ ٥٠٨).

(٧٥) تفرج صنع: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

(٧٦) المصدر السابق: ٤٤٦.

(٧٧) دكتر عبد الكريم سروش، بسط وقبض تئوريك شريعت (١)، كيهان فرهنگي، العدد ٢: ١٦، السنة الخامسة. أرديبهشت ماه ١٣٦٧هـ.ش.

(٧٨) المصدر السابق: ١٧.

(٧٩) المصدر نفسه.

(٨٠) دكتر عبد الكريم سروش، نقدها رابود آيا كه عياري كيرند؟ كيهان فرهنگي، العدد ١٠: ١١، السنة الخامسة، دي ماه ١٣٦٧هـ.ش.

(٨١) المصدر السابق.

(٨٢) المصدر السابق: ١٢.

(٨٣) الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، تعليقة نهاية الحكمة، الرقم ٣٧٠.

(٨٤) لاحظ: تفرج صنع: ٤٦٠.

(٨٥) المصدر نفسه.

(٨٦) فلسين شاله، شناخت روش علوم يا فلسفه علمي، العدد١٠٢٢: ٢٣، ترجمه إلى الفارسية، يحيى مهدوي، انتشارات جامعة طهران.

(٨٧) المصدر نفسه.

(٨٨) تجد البحث عن كون المنطق علماً وصفيّاً في الأعداد ١ و٢: مقالات (تفكُّر در تفكُّر).

(٨٩) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٩٠) نقدها رابود آيا كه عياري كيرند؟ كيهان فرهنگي، العدد ١٠: ١١.

(٩١) تفرج صنع: ٤٢٧.

(٩٢) المصدر نفسه.

(٩٣) تفرج صنع: ٤٦٠.

(٩٤) المصدر نفسه.

(٩٥) المصدر السابق: ٤٦١.

(٩٦) ونحن نصون المقام من ذكر تكملة هذا الكلام (لاحظ: دكتر عبد الكريم سروش، موانع فهم نظريّه كامل معرفت ديني، كيهان فرهنگي، العدد ٤: ٧، السنة السادسة، تير ماه ١٣٦٨هـ.ش.

(٩٧) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٩١.

(٩٨) المصدر نفسه.

(٩٩) العلاّمة الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر.

(١٠٠) تفرج صنع: ٤٦١.

(١٠١) نقدها را بود آيا كه عياري كيرند؟، كيهان فرهنگي، العدد ١٠: ١٢.

(١٠٢) إلهيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل الثامن: ٥٣ (طبعة مصر).

(١٠٣) تفرج صنع: ٤٦١.

(١٠٤) المصدر نفسه.

(١٠٥) الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٣٧٠.

(١٠٦) فنظريّة تكامل المعرفة الدينية أو القبض والبسط النظريّة للشريعة كانت قد طُرحت مراراً من قبل الدكتور علي شريعتي (لاحظ: دكتر علي شريعتي، اجتهاد ونظريّه انقلاب دائمي: ١٥، نشر نذير).

(١٠٧) تفرج صنع: ٤٦١ ـ ٤٦٢.

(١٠٨) المصدر نفسه.

(١٠٩)الأسس المنطقيّة للاستقراء: ٤٤٤.

(١١٠) المصدر السابق: ٤٤٤ ـ ٤٥١.

(١١١) تفرج صنع: ٤٦٣.

(١١٢) ذكر هذا المطلب في الاسئلة والأجوبة في جلسة (حزب الله ـ قم) بتاريخ: دي ماه ١٣٦٩هـ.ش.

(١١٣) تفرج صنع: ٤٦٤ (بتصرُّف).

(١١٤) المصدر السابق: ٤٦٤.

(١١٥) للدكتور علي شريعتي أحياناً كلامٌ عجيبٌ وغريب في ما يخصّ القضايا المتعلّقة بالعلوم الطبيعيّة، فهو يقول في موضع: إنّ النسبيّة زلزلت قانون العِلّيّة، أو إن حساب الإحصاء أثبت المنطق الرياضيّ، و... (لاحظ: تفرج صنع: ٣٧٦، الهامش).

الشهيد الصدر وإصلاح الحوزة العلميّة

مطالعة في الرؤى والأعمال

الشيخ إسماعيل إسماعيلي(*)

ترجمة: صالح البدراوي

مقدّمة

الحديث عن إصلاح بنية مدارس العلوم الدينيّة (الحوزات الدينيّة) ليس حديثاً جديداً؛ فقد استحوذت فكرة إحداث التغيير في الحوزات الدينيّة على أذهان وأفكار المصلحين والحريصين في الحوزات العلميّة، وأصبحت شغلهم الشاغل منذ أمد بعيد. ولم تدَعْ التحولات الاجتماعيّة والسياسيّة المتسارعة في أوروبا، وتنامي الأفكار الجديدة في المجتمعات الإسلاميّة تبعاً لذلك، والانطلاقة السريعة للعلوم والصناعات في القرون الأخيرة، لم تدَعْ أدنى مجالٍ للشكّ في أنّ الحوزات العلميّة، بكلّ ما تحمله من قِدَم وخلفية علميّة وثقافيّة، وما تمتلكه من مكانة بارزة في المجتمعات الإسلاميّة، لو كانت تتوفَّر على تنظيم دقيق وهيكليّة كفوءة وفاعلة لأصبح بإمكانها أن تلعب أدواراً أهمّ بكثير ممّا لعبته، وتحقّق نتائج وإنجازات أبعد وأعمق ممّا حقَّقته حتّى الآن.

أضِفْ إلى ذلك فالرسالة التي يحملها رجال الحوزات العلميّة في فهم الدين بشكل عميق، وإيصال أحكام الله تعالى إلى الناس، والعمل على إصلاح المجتمع وتهذيبه، وتمكين الدين الإلهيّ من أداء دوره في كلّ زمان، تستوجب أن تتماشى الحوزات العلميّة مع الزمن وأن تتوفَّر على برامج ومؤسَّسات تمكّنها من إعداد الطاقات والكفاءات الملتزمة الفاضلة، والمجتهدين والباحثين والمحقّقين الأكفاء لهذه

(*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلمية، متخصِّص بالدراسات الفقهيّة المعاصرة.

المهمّة.

ومن الواضح أن الحوزات العلميّة، بتركيبتها القديمة، وببرامجها، وأساليبها الدراسيّة والتبليغيّة البسيطة، لن تتمكّن من القيام بأداء هذه الرسالة الهامّة بسهولة.

والحوزات العلميّة ـ كأيّ مؤسّسة علميّة أخرى، بل بسبب أهمّية الرسالة الملقاة على عاتقها ـ بحاجة إلى الإصلاح والتحديث المستمرّين؛ لغرض المحافظة على ازدهارها وتطوّرها. وفي هذا السياق بُذلت الكثير من الجهود الحثيثة من قبل العلماء الحريصين والمصلحين الكبار في الحوزة العلميّة على طريق إحداث التغيير والتطوُّر، ورفع المستوى العلميّ والعمليّ للمدارس العلميّة الدينيّة، وتمّ تقديم برامج متعدِّدة في هذا المجال. وفي السنوات الأخيرة، حيث اتّسمت حركة التحوُّلات الاجتماعيّة والسياسيّة بوتيرةٍ أسرع ممّا كانت عليه، اكتسبت الحاجة إلى إصلاح بنية الحوزة العلميّة وإيجاد تحوُّل جذريّ فيها أهمّية أكبر من ذي قبل، وأصبح الحديث عن إصلاح الحوزة هو حديث الساعة للحوزات العلميّة، وتمّ تداوله لعدّة مرّات. ومن هنا يجب أن يبقى باب الحوار والنقاش مفتوحاً على الدوام؛ لكي يصبح بالإمكان التحرُّك نحو حوزة نموذجيّة بشكل أكثر نضجاً ودقّة.

ونحن في هذا المركز الذي افتتح باسم رجل كبير، ومصلح متَّزن وذو نظرة شمولية، ألا وهو السيد الشهيد محمد باقر الصدر، سنلقي نظرة خاطفةً على فكره الإصلاحيّ؛ ليتسنّى للعلماء والباحثين والمفكِّرين من رجالات الحوزة العلميّة تلبية متطلَّبات عصرهم، وتحديد معالم طريق الغد، من منهل أفكار هذا العالم الحكيم، إنْ شاء الله تعالى.

أوضاع حوزة النجف الأشرف في عصر الصدر

عندما كان الشهيد الصدر يواصل دراسته الدينيّة في حوزة النجف الأشرف لم تكن الحوزة الصاخبة في النجف آنذاك في حالة جيّدة.

فسكوت الحوزة وعدم مبالاتها بالتحوُّلات الاجتماعيّة والسياسيّة والمسائل التي تحدث خارج الحوزة كانت تلقي بظلالها الثقيلة عليها؛ إذ إن أيّ نوع من أنواع الاهتمام

بالأمور السياسيّة العمليّة الخارجة عن دائرة اهتمامات الحوزة ورسالة المؤسسة الدينيّة كان يُعَدُّ أمراً منافياً للقيم والأخلاق الحوزوية. فالترويج للعلوم والفنون الجديدة والإنجازات الصناعيّة، وتعلم اللغات الأجنبية، وقراءة الصحف والمجلاّت، والاستماع للمذياع، وغيرها كثير، كان يُعَدُّ من الأمور التي هي دون شأن العالم الدينيّ.

وبالإضافة إلى ذلك فإنّ التداعيات المؤلمة التي أفضت إلى هزيمة الثورة الدستوريّة في إيران، التي حقَّقت انتصاراتها بجهود رجال الدين ومراجع النجف الأشرف وقيادتهم للثورة، كان لها تأثيرٌ بارز في ابتعاد المؤسَّسة الدينيّة عن السياسة، واختيارها منهج الانزواء والانكفاء.

المستعمرون وعملاؤهم المتخفّين كانوا كثيراً ما يؤكّدون على عقم الممارسات السياسيّة وعدم فائدتها، ويروِّجون لفكرة فصل الدين عن السياسة، وتأصيلها في المجتمع، مستفيدين كثيراً من روح اليأس والملل التي دبّت في أوساط الحوزة في النجف.

وكان الشهيد الصدر على مقربة من تلك الأحوال، ويشاهد تصرُّفات الحوزة غير المبرمجة، ويتألَّم من فرط أوضاعها غير المنظّمة. فقد كان يرى أنّه لو كان هناك برنامج مدوَّن ومحسوب في حوزة النجف لاستقطاب الطلبة، ولو كانت هناك أساليب تعليميّة ودراسيّة وبحثيّة جديدة، بالاستفادة من أساتذة أكفاء، ومناهج دراسيّة مناسبة، وبرنامج محدَّد ومدوَّن، ولو أنّ الحوزة العلميّة أَوْلَتْ اهتمامها بالكمّ الهائل من المسائل والتحوُّلات التي كانت تحدث في العالم الإسلاميّ وغير الإسلاميّ، لتمكَّنت من تقديم إنجازات أهمّ وأكثر فاعلية للعالم الإسلاميّ، خلال مدّة أقصر، وبتكاليف أقلّ.

وشهد الشهيد الصدر الأبحاث المعمَّقة والجهود المضنية لرجالات الحوزة من أجل فهم المسائل الفقهيّة والأصوليّة المعقَّدة وحلّها في أجواء النجف الساخنة، بالرغم من انعدام الإمكانات والوسائل الترفيهيّة والخدميّة، إلاّ أنّه كان يتألَّم بشدّة من أن هذه الجهود الكثيرة لم يكن بوسعها أن تعطي الثمار المطلوبة منها بدون التخطيط الواضح، وبدون الاطّلاع على العلوم الحديثة المعاصرة والمدارس السياسيّة والقانونيّة

والاقتصاديّة المختلفة، وبدون الاهتمام بالمسائل المستحدثة والمتطلّبات المتجدّدة للعالم الإسلاميّ، بحيث إنه أدرك بكلّ وضوحٍ، منذ أيّام شبابه الأولى، ضرورةَ إدخال الإصلاحات البنيوية الجذريّة على هيكل الحوزة العلميّة. واستحوذت فكرة إعادة تأهيل الحوزة العلميّة على فكره وذهنه. إن ازدهار مدارس العلوم العلميّة وتطوُّرها كان يمثل للشهيد الصدر هدفاً سامياً، لم يكن ليتحقَّق إلاّ في ظلّ إصلاح الوضع الموجود، وتحديث المسار، وإعادة التأهيل مرّة أخرى.

وفي عام ١٣٨٤هـ عندما ألّف الشيخ محمد جواد مغنيّة كتاب (فقه الإمام الصادق)، وكتاب (علم أصول الفقه في ثوبه الجديد)، برؤيةٍ جديدة وأسلوب حديث أشرقت بارقة أمل في قلوب المهتمّين بالشأن الدينيّ. ورغم أنّ هذا الفعل جاء محدوداً، وحصل ضمن إطار جانب من المنهج التعليميّ للحوزة، إلاّ أنّ مجرّد هذا المقدار عدّ خطوة هامّة على طريق إصلاح الحوزة. وفي ذلك الوقت اعتبر الشهيد الصدر صدور مثل هذه الكتب بدايةً موفّقة لعمليّة التغيير، ومبعثَ أملٍ للعاملين في الوسط الدينيّ، وأشاد في مقالةٍ له في هذا الخصوص بالشيخ الأستاذ مغنيّة، بكلّ إجلالٍ؛ لكسره حاجز الصمت، وتقديم المناهج الجديدة[1].

وحسب رؤية الشهيد الصدر فإن أعمالاً من قبيل: ما قام به محمد جواد مغنيّة، وما قام به الشيخ محمد رضا المظفَّر في كتابة علم الأصول بأسلوب جديد، وافتتاح كلّية الفقه في النجف الأشرف، كان بإمكانها أن تمثّل الخطوة الأولى على طريق إصلاح الحوزة العلميّة.

آراء الشهيد الصدر في إصلاح الحوزة العلميّة

لقد كانت للشهيد الصدر العديد من الأفكار الجديدة والمبتكَرة لمختلف جوانب الحوزة العلميّة، وقدَّم للكثير منها أُطُراً جديدة للتطبيق. فقد أعطى أفكاراً وفتح الطريق في مجال النظام التعليميّ، وإدارة أبحاث التبليغ، وكيفية قبول الطلبة، وغير ذلك كثير من هذا القبيل. ومن خلال طرح المسائل السياسيّة والاجتماعيّة في حوزة النجف الأشرف نجح في ترغيب المؤسَّسة الدينيّة، وسحبها إلى الساحة

السياسيّة، وطرح نظريّة المرجعيّة، ورفع مكانتها وفاعليّتها، وكذلك طرق تدعيم المركزيّة وديمومة المرجعيّة.

وفي مجال الفقه والأصول، اللذين يشكّلان المرتكزين الأساسيين لعلوم الحوزة العلميّة، قدّم نتاجات نوعية قلّ نظيرها في هذا المجال. فقد انبرى بمفرده في المواجهة الجادّة والحقيقيّة مع الملحِدين، وتعرّض بالنقد للنظريّات المادّيّة والإلحاديّة للشرق والغرب، بما يمتلكه من ذكاءٍ ثاقب، وإحاطةٍ تامّة بالفلسفة والاقتصاد الإسلاميّين، وردّ على شبهاتهم، وقدّم أساليب جديدة في دراسة الفلسفة والمنطق.

ويمكن أن نستفيد من حزمة آرائه في شأن إصلاح الحوزة العلميّة؛ إذ إنه كان يقدّم إصلاح ثلاثة محاور في الحوزة العلميّة والمؤسسة الدينيّة على المفاصل الأخرى، وكان يعتقد أنه لو تحقَّق تحوُّل حقيقيّ في هذه المحاور الثلاثة فإنّ أمور الحوزة العلميّة ستنتظم إلى حدٍّ كبير. وهذه المحاور الثلاثة هي:

١. إصلاح النظام الإداريّ للحوزة العلميّة.

٢. إصلاح النظام التعليميّ.

٣. إصلاح ثقافة الحوزة العلميّة.

١. إصلاح النظام الإداريّ للحوزة العلميّة

أدّت مدارس العلوم الدينيّة رسالتها على أحسن وجه منذ بدء نشوئها، وخلّفت لنا إرثاً ثميناً من علوم الفقه والأصول والفلسفة والكلام والتفسير والحديث وغيرها، وأَثْرَتْ المجتمع الإسلاميّ بعددٍ كبير من الفقهاء والحكماء والمفسِّرين والفلاسفة والمتكلّمين والمحدِّثين والمنجِّمين والرياضيّين وغيرهم. إن العلماء المتخرِّجين من أحضان الحوزة العلميّة، والإرث العلميّ الذي خلّفوه لنا، من القيمة والمنزلة بمكانٍ، بحيث يمكن القول: إنّ كلّ ما تمتلكه الحوزات العلميّة والمؤسَّسة الدينيّة اليوم إنّما هو بفضل أعمالهم وجهودهم، والآراء العلميّة الرصينة لأولئك العلماء الكرام.

وممّا لا شكّ فيه أن هذا الإرث العظيم وهذه الإنجازات الكبيرة لم تكن لتتحقَّق على الإطلاق من الفراغ وانعدام التخطيط. فقد كانت لمدارس العلوم الدينيّة

ومؤسَّسات المؤسَّسة الدينيّة إدارتها ونظامها الخاصّ بها منذ البدء. ورغم أن مؤسَّساتها وأسلوب إدارتها كانت بسيطةً جداً وبدائية، ولكنْ بسبب الإخلاص والصدق والزهد والطهارة والروحانية التي كانت تعمّ دائماً أجواء هذه المراكز العلميّة فقد اتَّصفت هذه المؤسَّسات البسيطة بفاعليّة كبيرةٍ، جديرةٍ بالتقدير في تلك الفترات والمراحل.

ومن هنا فإن الإصرار على وجوب الإصلاح وإحداث التغيير في النظام الإداريّ والهيكلي للحوزة العلميّة من قبل الشهيد الصدر إنّما ينطلق من عدم التناسق وعدم تداعي الأفكار والبرامج البسيطة السابقة للحوزة مع المتطلَّبات المعاصرة، وليس من منطلق أن الحوزة لم تكن تمتلك أيّ برنامج أو تنظيم في عملها. وكما بيّنّا في ما سبق فإن التحوُّلات العلميّة والثقافيّة والصناعيّة المتسارعة والمذهلة في عصرنا، وتوسع الحوزة العلميّة ومسؤوليّات الحوزات العلميّة في موازاة ذلك، تستوجب ـ وبشكلٍ طبيعيّ ـ أن تُبنى المؤسَّسات والبرامج المنسجمة مع المتطلَّبات الملحّة لعصرنا في الحوزات العلميّة، وأن يُصار إلى تغيير النظام الإداريّ السابق وإصلاحه. إن المهام الكبيرة للحوزات العلميّة اليوم لا يمكن الاضطلاع بها من خلال المؤسَّسات البسيطة والبدائية، ومن الواضح أنها تتطلَّب المزيد من التخطيط الدقيق والتنظيم الأقوى.

لقد كان الشهيد الصدر يفكّر في الحكومة الإسلاميّة، ويرى في إقامتها ضرورةً لابدّ منها لتطوُّر البشريّة. ومن الواضح أنّ هذه المهمة لا يمكن أن تتحقَّق بدون إصلاح الحوزة العلميّة، والتخطيط الشامل، وإعداد وتدريب الكوادر البشريّة القادرة على أن تؤسِّس القاعدة الرصينة لهذا الصرح المقدَّس: «...الحكومة الإسلاميّة ليست مجرد ضرورة دينيّة؛ إذ فضلاً عن ذلك فهي ضرورة للحضارة أيضاً؛ لأنها الطريق الوحيد القادر على تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلاميّ، والتحليق بها إلى مكانتها الطبيعيّة، لتكون قاعدة متقدِّمة للحضارة الإنسانيّة، وتتحرَّر ممّا تعانيه من التشتُّت والتخلُّف وألوان الفساد»[٢].

وانطلاقاً من أن هذه الحكومة تقوم ـ برأي الشهيد الصدر ـ على أساس الولاية المطلقة للفقيه فإن التحقُّق العيني لها لا يمكن أن يتمّ إلاّ في ظل الإسناد الكامل والشامل إلى علماء الدين والمهتمين بالشأن الإسلاميّ. ومن الطبيعيّ أن يُصار إلى توفير

الأرضيّة اللازمة لهذه المهمّة في الحوزات العلميّة، والقيام بإعداد الطاقات الكفوءة في مختلف المجالات. وهذا الأمر في حدّ ذاته لا يمكن تحقيقه بدون امتلاك الحوزات العلميّة لإدارة قويّة، ومؤسَّسات، ونظامٍ إداريّ متماسك ومنسجم مع المتطلَّبات الراهنة. واهتمام الشهيد الصدر بإعداد الطلبة الشباب، وخلق الكوادر اللازمة للبحث والتبليغ وغير ذلك، والسعي لتعميق وعيهم السياسيّ والاجتماعيّ وتوجيهه، إنّما يأتي في السياق ذاته.

فقد أدرك بشكلٍ واضح أن إصلاح البنية الإداريّة للحوزة العلميّة من طراز حوزة النجف، بكلّ ما كان لها من خصوصية، بشكل ثوري أمرٌ غير ممكن، بل يجب أن يحصل ذلك بشكل تدريجيّ، وتهيئة الأرضيّة المناسبة لذلك، من خلال إعداد الطاقات الشابّة، وإدخال الأفكار الجديدة إلى الحوزة، وطرح مشاكل العالم الإسلاميّ في المحاضرات الدراسيّة والمناقشات.

ولم يطرح الشهيد الصدر برنامجاً واضحاً في خصوص إصلاح نظام الحوزة العلميّة، إلا أنّ اهتمامه بمؤسَّسة المرجعيّة، وتقديمه لمشروع دقيق؛ بهدف تقويتها وتفعيل دورها، والتأكيد على المواءمة بين الحوزات العلميّة الصغيرة والكبيرة، إنما جاء في إطار هذا الأمر؛ لأنه لا يمكن إحداث التغيير في كيان الحوزة العلميّة، والتخطيط لذلك، بدون الالتفات إلى مؤسَّسة المرجعيّة، وتعاضد الحوزات العلميّة مع بعضها البعض. ولهذا ففي سياق إصلاح الحوزة العلميّة سنقوم بدراسة وتقييم هاتين المسألتين من وجهة نظر الشهيد الصدر:

أ ـ نظريّة المرجعيّة

المكانة المرموقة للمرجعيّة في الحوزات العلميّة ليست خافيةً على أحد. فبالإضافة إلى مقام الإفتاء والإجابة على استفتاءات الناس يتصدّى مرجع التقليد لمسؤوليّة إدارة الحوزات العلميّة، وتربية وإعداد الطلبة؛ إذ إن أخذ الأموال الشرعية وتوظيفها في الحوزات العلميّة يبيِّن هو الآخر هذا الأمر. ولهذا فإن الشهيد الصدر، مع تأكيده على ضرورة الحفاظ على مكانة المرجعيّة في الحوزات العلميّة، كان يرى أنه

لابدّ من الإتيان بنظامٍ دقيق لها؛ لكي تتَّخذ هذه الرعاية التقليديّة شكلاً ممنهجاً.

ومن الواضح أنّ مرجع التقليد، الذي يأخذ على عاتقه زعامة الشيعة، والإشراف على الحوزة العلميّة، ويمتدّ أفق عمله ليشمل الحوزة العلميّة والمجتمع، لا يتمكَّن من أداء أعماله بنحوٍ جيِّد بعيداً عن التخطيط السليم، ودون امتلاك منظومة مؤسَّساتية منسجمة. ومن هنا كان الشهيد الصدر يرى أنه؛ لغرض تفعيل دور مؤسَّسة المرجعيّة، والوصول كذلك إلى تحقيق نظامٍ إداريّ سليم للحوزة العلميّة، لابدّ من إصلاح مؤسَّسة المرجعيّة.

وعلى هذا الأساس، ومن أجل التوضيح الصحيح لهذه المسألة في الحوزة العلميّة، وتوفير الأجواء اللازمة لإصلاح الحوزة، ابتكر الشهيد الصدر في الأعوام ١٣٩٠ ـ ١٣٩٣هـ أسلوباً جديداً في عمله، وبدأ بتدريس مادة تحت عنوان «مسألة المرجعيّة» لمجموعة من تلامذته، وأخذ يبحث هذا الموضوع بشكلٍ علميٍّ لعدّة أسابيع، وتناوله من زواياه المتعدِّدة.

وفي بداية الشروع بهذا البحث كلَّف الشهيد الصدر أحد تلامذته بكتابة جميع المواضيع التي تطرح في هذه الدروس، وقام ذلك الشخص بدوره بتنفيذ ما أوصاه الأستاذ به، وبعد انتهاء دروس البحث قدّم التلميذ ما دوَّنه للأستاذ. وقام الأستاذ بإعادة تقرير جانب من تلك التقريرات، وقدَّمها بتهذيب وتشذيب جديدين بعنوان «نظريّة المرجعيّة»[٣].

وضمن إحصائه لأهداف ومسؤوليّات المرجعيّة الدينيّة للشيعة يبيِّن الشهيد الصدر في هذا المشروع المؤسَّسات والدوائر والخطط اللازمة لتحقيق كلٍّ منها.

وفي هذا الصدد يقول أحد تلامذة الشهيد الصدر: «لقد كان الشهيد الصدر في صدد تنظيم الحوزة العلميّة في النجف؛ لأن هذه الحوزة تعدّ مركزاً للإشعاع الإسلاميّ في جزء كبير من العالم. فكان تنظيم هذه الحوزة وتوجيهها نحو الجهاد والنضال يُعَدّ أمراً في غاية الأهمّيّة. وحصل هذا الأمر بشكلٍ مباشر وغير مباشر من قبل الشهيد الصدر.

ووضع النظريّة الموضوعيّة للمرجعيّة التي تخطط؛ لكي تمتلك المرجعيّة أجهزة

متكاملة، بحيث تبقى حتّى بعد موت المرجع الذي قام بتأسيسها. هذه النظريّة تمّ تفعيلها في الحوزة العلميّة بعد انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران بقيادة الإمام الخمينيّ، وبتوجيهٍ منه.

وفضلاً عن ذلك فقد سعى الشهيد الصدر إلى إعداد وتربية مجموعة من الأشخاص الواعين واليقظين؛ ليشاركوا في تنظيم الحوزة العلميّة وتوجيهها نحو الجهاد والنضال»[٤].

وبناءً على ذلك فإن تنظيم هيكلية الحوزات العلميّة إداريّاً يتوقَّف على الاهتمام بقضية المرجعيّة. وفي هذا السياق كانت للسيد الشهيد الصدر اتّصالات مستمرة مع مراجع التقليد في الحوزة العلميّة في النجف الأشرف. فقد كان يسعى إلى تنظيم الحوزة العلميّة من خلالهم، وبخاصّة السيد محسن الحكيم.

يقول السيد محمد باقر الحكيم، نجل السيد محسن الحكيم، في هذا الصدد: «الهدف الأساسي للشهيد الصدر في الموقف الذي تبنّاه هو تعبئة المراجع وتوجيههم نحو الجهاد والمقارعة وتنظيم الحوزة العلميّة. وكان ليقظة السيد الحكيم، وتخطيط الشهيد الصدر، دورٌ مهمٌّ في تطوير وضع الحوزة العلميّة في النجف إلى فترة ما قبل وقوع الانقلاب العسكريّ في ١٧ تموز ١٩٦٨م [١٣٨٨هـ]. هذا الانقلاب الذي استطاع البعثيّون من خلاله استلام الحكم في العراق كان هدفه الأساسيّ يتلخَّص في القضاء على الحوزة العلميّة في النجف الأشرف ومنجزاتها، التي تحقَّقت بمرجعيّة السيد الحكيم، وتخطيط الشهيد الصدر»[٥].

ب. الحوزات المنسجمة

كانت الحوزات العلميّة الصغيرة والكبيرة تعمل على مرّ التاريخ من أجل هدف واحد، وانتهجت أسلوباً واحداً في إعداد طلبتها وإدارة شؤونها. ولكنّها لم تكن ذات يومٍ على نحوٍ تمتلك فيه برامج منسجمة، ويسيّرها فكر واحد، وذوق واحد، بل إن إدارة كلّ حوزة ومؤسَّساتها وبنيتها التنظيمية كانت تتوقَّف على مزاج العالم الكبير وفكره، أو علماء تلك المدينة. ومن هنا لم يكن هناك برنامجٌ منسجمٌ وموحّدٌ في

تنظيم العلاقة بين زعماء هذه الحوزات والطلبة، وفي كيفية صرف الرواتب الشهرية، وإدارة المدرسة، والكتب الدراسيّة، وطريقة الامتحان، واختيار الطلبة وقبولهم، والدروس الجانبيّة، وغيرها، بحيث يسود على كلّ الحوزات العلميّة.

وفي سياق الخطط والبرامج الجديدة والأهداف الكبيرة التي كان يطمح إليها في خصوص إصلاح النظام الإداريّ للحوزات العلميّة كان الشهيد الصدر يرى أن الحوزات العلميّة الكبيرة يجب أن تكون بالشكل الذي يؤدّي إلى وجود نوعٍ من الترابط والانسجام الدقيق بينها وبين الحوزات العلميّة الصغيرة؛ لأن جميع تلك الحوزات العلميّة هي بمنزلة مجموعة واحدة، ويجب أن يُصار إلى تطبيق برنامجٍ موحّد في جميع المجالات، وعلى جميع الحوزات العلميّة[٦].

والواقع أن الحوزات العلميّة الكبيرة ملزَمة بأنْ تقوم بتغطية جميع الحوزات العلميّة الصغيرة، من خلال تطبيق برنامجٍ شامل. ومن الواضح أن تطبيق برنامج من هذا القبيل، فضلاً عن أنه يعود بالنفع على الحوزات العلميّة الصغيرة في التمتُّع بامتيازات الحوزات العلميّة الكبيرة، يُساهم أيضاً في الحؤول دون إهدار الطاقات، واستنزاف الإمكانات، ويزيد من عطاء مراكز العلوم الدينيّة.

٢. إصلاح النظام التعليميّ

للتعليم في الحوزات العلميّة مكانةٌ وأهمّية خاصّة. فقد أولى المصلحون أكثر اهتماماتهم لهذا الجانب. وكانت جهودهم قبل انتصار الثورة الإسلاميّة المباركة أو بعدها تسير باتّجاه تنظيم وإصلاح هذا الجانب. كما يتّضح من نتاجات الشهيد الصدر وكتبه بشكلٍ جليّ أن النظام التعليميّ، وطرق التعليم المتداولة في الحوزة العلميّة، والموادّ والكتب الدراسيّة، وكيفيّة إجراء الامتحانات، وغيرها من الأمور، تأتي في الصدارة من حيث الأهمّيّة.

وكان الشهيد الصدر يعتبر البرنامج التعليميّ للحوزة العلميّة غير كافٍ، ولا يفي بالغرض من مختلف الزوايا، ويعتقد أنه لابدّ من تغيير هذا الجانب بالكامل، والقيام بتأليف كتب دراسيّة جديدة وجامعة في جميع الاختصاصات والعلوم

الإسلاميّة، والاستفادة في نفس الوقت من الأدوات التعليميّة الجديدة.

«لقد كان يأمل بأن يكون الجانب التعليميّ للحوزات العلميّة على قدرٍ كبير من التنظيم، وأن تكون فترة التعليم وساعات الدروس محدَّدة، والأساتذة وطلبة العلوم منتظمون، ومتمسِّكون بالأوقات الخاصّة المحدَّدة، وأن تكون الدروس والامتحانات والاختبارات ومعرفة النتائج وفقاً لما يجري في المراكز العلميّة الجديدة؛ كي لا تضيع جهود الطلبة، ويشعروا بالحيرة، ولا يعرفوا ما هو واجبهم؛ بسبب انعدام التخطيط، ولكي لا يتصرَّفوا وفقاً لأهوائهم ورغباتهم وميولهم، دون أن يكون لهم قانونٌ وبرنامج واضح، فتذهب فرص الحياة سدىً وتتلاشى»[٧].

إن فكرة تغيير النظام التعليميّ في الحوزات العلميّة، وضرورة القيام بها، نادى بها أفرادٌ آخرون غير الشهيد الصدر أيضاً، وكانوا يطرحون أحياناً بعض الأفكار والرؤى لتطويرها. والأمر المهمّ الذي يحظى بالأهمّيّة أنه لم يكتفِ بإبداء وجهة نظره، ونقد الأساليب والأنماط التعليميّة الموجودة ورفضها فحسب، بل أقدم على اتّخاذ بعض الخطوات العمليّة في هذا الجانب أيضاً.

فقد درّس العلوم الحوزوية، كالفقه والأصول والفلسفة والاقتصاد والتفسير وغيرها، بأسلوبٍ جديد، وعلى أساس برامجه التعليميّة. فكتب الفلسفة والاقتصاد ودرّسهما بأسلوبٍ ومنهج جديدين، وطرح نظريّات المادّيّين وأفكارهم في الفلسفة، وبيّن خواءها وضعفها بكلّ قوّة، وشيَّد صرح الاقتصاد والفلسفة الإسلاميّين الشامخ على أنقاض وركام نظريّاتهم الإلحاديّة الخاوية.

وأحدث تغييراً ملفتاً في أسلوب كتابة الرسالة العمليّة، وطرح الآراء والفتاوى، وقدّم رسالته العمليّة للمؤمنين بإخراج جديد تحت عنوان: (الفتاوى الواضحة). وبمجرَّد أن شَعَرَ أن الفرصة باتت مؤاتية لإظهار أهمّيّة دراسة القرآن والتفسير بادر إلى التخلّي عن دروسه في الفقه والأصول، واستبدلهما بدرس التفسير.

ولغرض تفجير طاقات طلبة العلوم الدينيّة، وتوجيه الأنظار إلى العلوم الأخرى، ورفع مكانتها في الحوزة العلميّة، أوصى تلامذته بأن يقوم كلُّ شخصٍ منهم بالتدريس والتحقيق في مادّة معيَّنة من العلوم الإسلاميّة، وأن لا يقتصروا على العلوم

المتداولة والمواد التقليديّة في الفقه والأصول.

وتمكّن من خلال هذه الحركة الذكيّة الرصينة أن يهيئ الأرضيّة المناسبة أمام الحوزة العلميّة، فتمكنت من خلال ذلك من إعداد المتخصِّصين وأصحاب الرأي في علوم التفسير والحديث والفلسفة والتاريخ والكلام والأخلاق والسياسة وغيرها، إلى جانب دروسها الأساسيّة. وقام التلامذة بدورهم بوضع توجيهات الأستاذ موضع التنفيذ، وانبرى كلّ واحدٍ منهم لإكمال دراساته في إحدى هذه الاختصاصات. ولكنْ ـ للأسف ـ حالَ العنف واستبداد الحكام المستبدّين والدمويين في العراق دون نموّ هذا الغرس الجديد وانبثاقه، ولم يكتملْ هذا العمل الخلاّق، وغرقت حوزة النجف العلميّة في دوّامة البلايا والفتن، وتمزَّقت أوصال لحمتها(٨).

ولمزيد من التعرُّف على الآراء الإصلاحية للشهيد الصدر في المجالات التعليميّة سنلقي في هذا الجزء من المقالة نظرةً خاطفةً على تلك الآراء:

أ ـ أصول الفقه وضرورات الإصلاح

ورد الكثير من الكلام في خصوص الكتب الدراسيّة لعلم الأصول، والتي كانت متداولة في الحوزات العلميّة منذ أمدٍ بعيد وحتّى اليوم. ولو تجاوزنا الكثير من الإشكاليات والنواقص الموجودة فيها، من قبيل: صعوبة العبارات، وزيادة بعض المواضيع، وقِدَم أسلوب التأليف والكتابة، وغيرها كثير، فلا شكّ في أن بعض الكتب التي تدرّس في الحوزات العلميّة، مثل: (معالم الأصول)، للشيخ حسن ابن الشهيد الثاني؛ و(فرائد الأصول)، للشيخ الأنصاري؛ و(كفاية الأصول)، للآخوند الخراساني، لم يتمّ تأليف أيٍّ منها بعنوان أنّه كتاب دراسيّ أو منهج دراسيّ، بل هي في الغالب عبارة عن دروس البحث الخارج التي كان يلقيها أصحابها، ثم صاغوها في متن مدوَّن، وهي تعود لسنين مضت منذ أمدٍ بعيد. وهذه مسألة لا يمكن الدفاع عنها بأيّ شكل من الأشكال.

ففي العصر الذي تغيّر فيه العلوم المختلفة لباسها أولاً بأوّل، وتحدث فيها تغييرات جوهرية في كلّ عام، ويقدِّم العلماء والخبراء والباحثون آراء جديدة في كلّ

منها، ويبادرون إلى التحاور من أجل إتقانها وتفعيلها، وتتغيَّر بسرعة مذهلة، يصبح الإصرار على إبقاء المناهج الدراسيّة للحوزة العلميّة على حالها أمراً في غاية السلبيّة، وانعزالاً عن الحضارة والمدنيّة. ولكنْ من الواضح أن عدم كفاية هذه الكتب، وعدم ملاءمتها، كمنهج دراسيّ لا يعني على الإطلاق أنّها ليست من الأهمّية والقيمة بشيء؛ إذ إن كتباً من طراز (الكفاية) و(الرسائل) هي نتاج الأفكار السامية للعلماء المشهورين في عصرهم، واليوم، وبعد مضيّ عقود من الزمن، ما تزال هذه الكتب تحافظ على مكانتها، وخلال هذه المدّة وصل المئات من الفقهاء والأصوليّين البارزين إلى مقام الإفتاء الرفيع بالاستفادة من هذه الكتب.

ففي وقتٍ من الأوقات كان كتاب (الرياضيّات)، للشيخ البهائي؛ و(القانون)، للشيخ الرئيس، يُعَدّان من أحدث وأهمّ الإنجازات البشريّة في مادّتي الرياضيّات والطبّ. ولكنْ لا يمكن اليوم اعتبارهما في ذات المكانة المذكورة. كما أن تلك الكتب ليس في وسعها اليوم أن تكون كتباً دراسيّة وتعليميّة لعلم الرياضيّات أو الطبّ. ونفس هذا الأمر ينطبق أيضاً على الكتب الدراسيّة لعلم الأصول، مثل: (الكفاية)، و(الرسائل)، وغيرها.

ناهيك عن ذلك ففي النظم الدراسيّة المتطوِّرة يجب أن يُصار إلى تنظيم الكتب والمتون الدراسيّة لكلّ علم من العلوم بشكل يكمِّل بعضها بعضاً، في حين أن الكتب الدراسيّة للأصول في الحوزة العلميّة لا تقف عند عدم امتلاكها لهذا العنوان المهمّ فحسب، بل تتعدّاها إلى أن ينقد بعضها بعضاً، ويردّ عليها! فعلى سبيل المثال: (معالم الأصول)، وهو الكتاب الأوّل الذي يدرَّس في علم الأصول، تمّ تأليفه في القرن العاشر الهجري، وكتاب (القوانين) تمّ تأليفه بعد هذا الكتاب بقرنَيْن؛ أي في القرن الثاني عشر، ومن الطبيعيّ أن يشتمل على آراء جديدة، ويقدح في الكثير من آراء صاحب (المعالم)، ومع ذلك يدرَّس في المرحلة الثانية بعد (المعالم)، وفي المرحلة الثالثة يتمّ تدريس (فرائد الأصول)، للشيخ الأنصاري، والذي جاء بعده بحوالي قرنٍ من الزمن، فتناول الأصول بأسلوبٍ أكثر حداثة. وفي المرحلة الأخيرة من تدريس علم الأصول يتمّ تدريس (كفاية الأصول)، الذي جاء تأليفه بعد فترةٍ قليلةٍ من تأليف الرسائل، وهو في الحقيقة خلاصة دروس البحث الخارج للآخوند الخراساني.

و(الكفاية) في الواقع هو حواشي الآخوند على آراء الشيخ الأنصاري في (الرسائل).

ويرى الشهيد الصدر أنّ أوضاع تدريس الأصول في الحوزات العلميّة غير منتظمة. فالطلبة يدرسون في كلّ مرحلة دراسيّة آراءً معيَّنة، ثم يرفضونها في المرحلة الدراسيّة اللاحقة.

يقول أحد تلامذته: «في ما يتعلَّق بالكتب الدراسيّة كان [الشهيد الصدر] يرى وجوب تغيير المناهج الدراسيّة، من (المعالم) إلى (الكفاية)، وكان يقول: «لو ألقيتم نظرة خاطفة على سائر العلوم الأخرى، كالرياضيّات مثلاً، وقارنتم الرياضيّات اليوم مع رياضيّات الشيخ البهائي فستجدون أن لا وجه للمقارنة بينهما، ولا معنى اليوم للقيام بتدريس كتاب الشيخ البهائي، وفي السنة القادمة نفنِّد آراءه، ثم نعود فنفنِّد تلك الآراء في المراحل الأعلى، ونطرح وجهات نظر جديدة. هذا الأسلوب غير متَّبع في أيّ علم من العلوم. ولكنْ في الحوزات العلميّة يتمّ تدريس (المعالم) في البداية، وبعد عدّة سنوات تذكر الأخطاء الموجودة في نظريّاته، وتُعرض آراء الشيخ الأنصاري على الطلاب، وبعد عدّة سنوات أخرى يُصار إلى نقد آرائه وإثباتها، وتُعرض آراء صاحب (الكفاية)، ومن ثم يعودون إلى نقض أقوال صاحب (الكفاية) مرّة أخرى في مرحلة دروس البحث الخارج، ويذكرون آراء الفقهاء المتأخِّرين، فأيّ أسلوب هذا؟!». لقد كان الشهيد الصدر يعتقد أنه يجب أن يُصار إلى إعداد وكتابة آخر الآراء في كل فترة، ولمختلف المراحل الدراسيّة: المقدّمات؛ والمتوسِّطة؛ والعالية، وتوضع في متناول أيدي الطلبة. وعندما تتغيَّر النظريّات بعد عشرين أو ثلاثين سنة يجب أن يتمّ تأليف كتب جديدة مرة أخرى. ولذلك باشر بنفسه بتأليف الحلقات الثلاثة. وكان يقول دائماً: ليس من اللائق أن تكون المباحث الفقهيّة والأصوليّة مستثناةً من هذه القاعدة»[٩].

واستناداً إلى هذا الأمر كان الشهيد الصدر يؤكِّد على ضرورة استبدال الكتب الدراسيّة للأصول، ويعتقد أن هذا الأمر إذا كان يستلزم إجراء تغيير جوهريّ في الحوزة العلميّة فيجب أن يحصل ذلك، ويُصار إلى تغيير الكتب الدراسيّة للأصول[١٠].

إن قضية الكتب الدراسيّة ووجوب القيام بإعادة النظر فيها دائماً، على أن تتضمن الطرق والآراء الجديدة، هو كلام منطقيٌّ ومطابقٌ للمعايير العلميّة. وهذه المسألة تحظى في الوقت الحاضر بالأهمّية اللازمة في جميع المراكز العلميّة في العالم تقريباً، وفي مختلف المراحل الدراسيّة؛ إذ توجد لديهم لجنة مشكَّلة من أصحاب الرأي والخبراء الكبار في كلّ علم من العلوم تقوم بشكلٍ مستمرٍّ بإعادة فحص الكتب الدراسيّة العائدة لها، وتقوم باستبدالها بشكلٍ كاملٍ مرّة واحدة كلّ عدّة أعوام[١١].

ولا شكّ في أن الحوزات العلميّة ليس في وسعها أن تكون مستثناةً من هذه القاعدة، ولا ينبغي أن يحصل ذلك. فمثل هذه الإجراءات الدقيقة وأعمال الفحص الدوريّة لابدّ أن تحصل في النظام الدراسيّ للحوزات العلميّة أيضاً، ولها تأثيرٌ كبير في عطاء الحوزة العلميّة.

إنّه لمن دواعي الدهشة أن نجد كتباً، مثل: (كفاية الأصول)، و(فرائد الأصول)، وبعد مرور حوالي قرنٍ كاملٍ على تأليفها، تستخدم من قبل الطلبة على صورتها الأولى، وقد كانت ـ حتّى من وجهة نظر مؤلّفيها في ذلك الوقت ـ بحاجة إلى تهذيب ومراجعة؛ لغرض استخدامها كمناهج دراسيّة.

وعندما رأى الشيخ الأنصاري أن كتابه (الرسائل) من المقرَّر أن يطرح ككتابٍ دراسيّ في الحوزة العلميّة، وأن رجال الحوزة العلميّة أقبلوا عليه، طلب من الميرزا الشيرازي أن يقوم بدراسته ومراجعته وفقاً لهذه الرؤية، ويجعله خليقاً بالتدريس، من خلال تشذيبه ومراجعته.

وينقل الشيخ آغا بزرگ الطهراني عن السيد صدر الدين الصدر أنّ الميرزا الشيرازي أطلعني على آرائه وحواشيه على تحقيقات الشيخ الأنصاري، والتي ذكرت إجابات الشيخ أيضاً تحتها، وقال: «طلب منّي سماحة الشيخ مرتضى في أواخر أيام حياته أن أراجع كتابه (الرسائل)، وأنقّحه. وبالرغم من أنّه كرَّر عليّ ذلك عدّة مرات لكنّي امتنعت عن قبول ذلك؛ احتراماً للأستاذ»[١٢].

وللسيد محسن الأمين ما يشبه هذا الكلام أيضاً؛ إذ يقول: «...أمّا مؤلَّفاته فمحتاجةٌ إلى التهذيب والتنقيح كثيراً، خصوصاً (رسائله)، التي عليها مدار تدريس

الأصول؛ ففيها من الإيجاز في مكانٍ مع لزوم التطويل، ومن التطويل في آخر ـ كمثل دليل الانسداد ـ مع لزوم الإيجاز. وما قيل: إنه كان لا يجب إخراج شيءٍ إلا بعد إعادة النظر والتنقيح فهو كذلك، ولكن متى يتّسع الوقت لهذا المحبوب مع أن مطالبه أكثرها مبتكرات...»[١٣].

ويؤكّد السيد محسن الأمين أن التهذيب وتشذيب النواقص وإعداد الكتب الدراسيّة، مثل: (الرسائل)، أكبر من مسؤوليّة شخص واحد، وتتطلب عملاً جماعياً وفرقياً. والمؤسف أن العلماء المتأخّرين بعد فترة الشيخ، القادرين على القيام بتهذيب وتنقيح ذلك الكتاب وإعداده بقليل من الوقت، لم يفعلوا ذلك، وفضّلوا تأليف الكتب التي تحمل أسماءهم[١٤].

وأصرّ البعض على إبقاء الكتب الدراسيّة على حالها؛ ظنّاً منهم أن الفهم الاجتهادي للأصول لا يمكن بلوغه إلاّ عن طريق دراسة (الكفاية) و(الرسائل) فحسب، حتّى أنهم يقومون بالتوسُّع والإطالة في تدريس بعض المواضيع قليلة الأهمّية، وغير الضرورية أحياناً، والتي تمّ التطرُّق إليها أكثر ممّا تستحقّه في بعض الكتب، مثل: (الكفاية) و(الرسائل)، في حين إنْ لم نقل أن تلك المواضيع زائدة فالإكثار من التطويل والإسهاب لن يعود علينا إلاّ بإتلاف العمر وضياعه على أقلّ تقدير[١٥].

يقول السيد الخامنئيّ، قائد الثورة الإسلاميّة في إيران، في بداية درس البحث الخارج، مشيراً إلى هذه النقطة: «ليس من الصحيح القول: إنّ «ثلاثة ليس لها نهاية: (الرسائل)، و(المكاسب)، و(الكفاية)»، فذات يوم لم يكن (الرسائل) موجوداً، ولم يكن (المكاسب) موجوداً، ولكن ظهر لنا عالمٌ مثل الشيخ. وذات يوم لم يكن (الكفاية) موجوداً، ولكن ظهر لنا عالمٌ مثل الآخوند. فلا تظنّوا أنه لا سبيل للتطوُّر إلا عن طريق هذه الكتب، بل يجب أن نكتشف عيوب هذا الكتاب، ونضع بين أيدي الطلبة كتاباً لا عيب فيه»[١٦].

وهناك فريقٌ جعل من الكتب الدراسيّة للحوزة العلميّة وكأنّها خِزانات نحاسيّة قديمة محكمة، لا يفهمون إجراء أيّ تغيير في هذه الكتب سوى استبدال الخزانات المعدنيّة المحكمة بحاويات بلاستيكيّة. ولكن يجب أن يكون معلوماً أنّه ليس المراد

بإصلاح الكتب الدراسيّة للحوزة العلميّة استبدالها بكتب ضعيفة مؤقّتة، بل المراد بذلك أن يُصار اليوم إلى صنع أوراق رقيقة وناعمة من ذلك النحاس والفولاذ بنفس نعومة صفحة الورق، ويصنع منها أواني وأدوات جميلة الصنع رقيقة، وفي نفس الوقت محكمة وقويّة أيضاً. ونقوم بتأليف الكتب الدراسيّة المناسبة من خلال الاستفادة من الأفكار المرموقة للشيخ الأنصاريّ في (الرسائل)، والآخوند في (الكفاية)، وكذلك أفكار العشرات من العلماء والأصوليّين البارزين الذي جاؤوا من بعدهم، والأخذ بنظر الاعتبار مختلف الزوايا الأخرى.

وانتبه الشهيد الصدر إلى هذا الأمر منذ بداية المراحل الأولى لتدريس (الرسائل) و(الكفاية)، بل منذ مرحلة دراسته لها، وينبّه في مختلف المناسبات إلى ضعف الكتب الدراسيّة الأصوليّة في الحوزة العلميّة وعدم كفايتها، وبيَّن لتلامذته المواضيع الزائدة وغير الضرورية التي تسببت في تضخُّم علم الأصول. وعلى أساس هذه الرؤى والخبرات والتجارب التي اكتسبها من خلال التدريس قام فيما بعد بتأليف (المعالم الجديدة)، و(دروس في علم الأصول)؛ للتدريس في الحوزة العلميّة.

وأشار في مقدّمة الكتاب الأخير إلى الكثير من الصعوبات والتعقيدات الموجودة في الكتب الدراسيّة لعلم الأصول. وقرَّر سماحة السيد عبد الغني الأردبيلي، وهو من فضلاء الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، ومن تلامذة الشهيد الصدر البارزين، قرَّر القيام بإخراج آراء الأستاذ إلى حيِّز التطبيق بأسلوب دراسيّ لتدريس علم الأصول، ويؤسِّس حوزة علميّة نموذجيّة بناءً على آرائه. ومن هنا عاد إلى مسقط رأسه في مدينة أردبيل، بعد أن أمضى حوالي عشرين سنة من التلمُّذ والدراسة عند الشهيد الصدر، والتحقيق والتدريس في الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، وهيّأ المقدّمات اللازمة لتأسيس مدرسة علميّة على غرار ذلك.

ويطلب السيد الأردبيلي من الشهيد الصدر أن يكتب له مواضيع الأصول بالأسلوب الذي يراه هو، في مجموعة دراسيّة؛ ليضمّها إلى المدرسة الجديدة التي أسَّسها في أردبيل، بعنوان: كتاب دراسيّ. وكانت متابعته لهذا الموضوع، وما يحظى به من مكانة ومنزلة لدى الشهيد الصدر، السبب في أن يوافق الشهيد الصدر على

طلبه، ويبادر إلى تأليف كتاب شامل ومنقّح من كافّة عيوب الكتب السابقة في علم الأصول، وأكمل تأليفه خلال مدّة قصيرة.

وفي هذا الصدد كتب الشهيد الصدر في مقدّمة كتاب (دروس في علم الأصول)، لدى ذكره هذا الأمر، وإهداء الكتاب لهذا الطالب الفذّ الوفيّ، الذي كان في ذلك الوقت قد انتقل إلى جوار ربه: «فلقد كان له [أي السيد عبد الغنيّ الأردبيلي] قدّس الله روحه الطاهرة الدور البليغ في حثّي على كتابتها وإخراجها في أسرع وقتٍ، وكانت نفسه الكبيرة وشبابه الطاهر، الذي لم يعرف مللاً ولا كللاً في خدمة الله والحقّ، الطاقة التي أمدّتني ـ وأنا في شبه شيخوخة متهدّمة الجوانب ـ بالعزيمة على أن أنجز جُلّ هذه الحلقات في شهرين من الزمن، وكان يحثّني باستمرار على الأسرع؛ لكي يدشّن تدريسها في حوزته الفتية، التي أنشأها بنفسه، وغذّاها من روحه، في مواطن آبائه الكرام، وخطّط لكي تكون حوزة نموذجيّة في دراستها وكلّ جوانبها الخلقيّة والروحيّة...»(١٧).

ولكنّ الوفاة المبكِرة للسيد عبد الغنيّ الأردبيلي حالت دون تحقيقه للأهداف السامية النبيلة التي كان يحملها. فلم يجد مجالاً لإخراج آماله وأمنياته إلى حيِّز التطبيق العمليّ، ويدرّس علم الأصول للطلاب مستفيداً من كتاب (دروس في علم الأصول)، للشهيد الصدر.

إلاّ أنّ جهود الشهيد الصدر لم تذهب سدىً، وآتت أكلها، ولاقى كتابه ترحيباً في الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، ومن ثم في حوزة قم والمدن الأخرى، واستخدم فيها ككتاب دراسيّ، وأشيد به مراراً من قبل كبار أساتذة الحوزة العلميّة؛ لما عليه من حسن التنظيم والتهذيب البديع، رغم الأوضاع المهيمنة على الحوزات العلميّة آنذاك، ووجود بعض الأفراد الذين ما انفكّوا يصرّون على تدريس نفس الكتب القديمة، وبنفس الأساليب السابقة، والذين لم يَدَعُوا هذا المصنَّف القيِّم يأخذ مكانه الطبيعيّ، وينشر ظلاله على الحوزات العلميّة بشكلٍ جادٍّ وشامل.

ب ـ تدريس الفقه، المشاكل والمعوقات

للشهيد الصدر بعض الآراء في مجال تدريس الفقه، تشبه إلى حدٍّ ما آراءه في

علم الأصول. فقد تحدَّث مراراً عن مواطن الضعف الموجودة في الكتب الدراسيّة للفقه. أضِفْ إلى ذلك ففي مجال كتابة الرسائل العمليّة وتعليم الأحكام الفقهيّة للناس لم يكن يرى الأسلوب الشائع والمتداول أسلوباً نموذجيّاً بعيداً عن النقص. ولهذا أصدر آراءه وفتاواه الفقهيّة في رسالة باسم (الفتاوى الواضحة)، بأسلوبٍ جديد، ونمطٍ حديث ومبتكَر. وحظي صدور هذا المصنَّف القيِّم في الحوزة العلميّة في النجف بترحيبٍ واسع من قبل الخبراء وأهل الرأي، ومثَّل لديهم خطوةً هامّة في هذا الاتجاه؛ إذ إنّهم كانوا بانتظار حدوث التغيير في النظام التعليميّ للحوزة العلميّة.

وبالإضافة إلى التغييرات الهامّة في التبويب الفقهيّ وترتيبها وتنظيمها بشكل إبداعيّ[١٨] قام الشهيد الصدر بعمليّتي إصلاح هامّتين في هذا الكتاب:

١ـ ما عرضه من الأصول العقائديّة، تحت عناوين من قبيل: (المرسل) و(الرسالة) و(الرسول)، وبعبارات سهلة، وبراهين عميقة ورصينة وبسيطة، وتناسب مستوى الفهم لدى المقلّدين[١٩].

٢ـ قبل الانتقال إلى توضيح الأحكام قدَّم شرحاً قيِّماً ومفيداً عن الاجتهاد والتقليد، وواجب المكلَّفين، والمواضيع التي يحتاجها المقلّدون.

ويرى الشهيد الصدر أنّ دراسة الفقه، وبخاصّة أبواب العقود والإيقاعات والمواضيع الحقوقية، بدون الاطّلاع على المواضيع الحقوقية في المدارس الفكريّة المعاصرة في الغرب ليس مفيداً كما ينبغي. وعلى هذا الأساس فقد كان يعتقد أن (فقه العقود) و(فقه المعاملات) بحاجةٍ إلى دراسة فقهيّة مقارنة؛ لتتضح لنا بشكلٍ سليم مواطن تفوُّق الفقه الإسلاميّ على قوانين الغرب من جهة، ويصار إلى وضع الإجابات عن التساؤلات المعاصِرة من جهة أخرى. ونقلاً عن بعض تلامذة الشهيد الصدر فقد كانﷺ بدرجةٍ من الإصرار على وجوب إنجاز هذه المهمة، بحيث عندما رأى أنه لا يوجد في الحوزة العلميّة للنجف الأشرف أيّ تحرُّك في هذا الاتّجاه قرَّر أن يقوم شخصيّاً بتأليف كتاب في فقه المعاملات[٢٠].

وفضلاً عن ذلك فقد قام بشرح الكثير من المصطلحات الفقهيّة، التي تستخدم اضطراراً في الرسائل العمليّة، ولربما يكون فهمها من قبل الكثير من المقلّدين صعباً.

وقام في بداية كلّ بابٍ بتوضيح المراد بتلك المصطلحات في جملٍ قصيرة، ساعياً إلى أن يكون ذلك بأسلوبٍ أدبيٍّ بسيطٍ وجميل ورصين[٢١].

ج. اللغة والمنطق وغيرهما

إن الفقه والأصول يمثّلان عماد النظام الدراسيّ في الحوزة العلميّة وأساسها، إلاّ أنّ هناك علوماً أخرى تدرّس إلى جانبهما، بعنوان علوم المقدّمات، من قبيل: الأدب، والمنطق، أو الدروس الجانبيّة، مثل: التفسير، والحديث، والرجال، والدراية، وغيرها.

ومن الواضح أنّ معايير وجوب إصلاح الكتب الدراسيّة، واستخدام الأساليب الجديدة في التدريس، تشاهد هي الأخرى في هذه العلوم أيضاً. وإذا كان الشهيد الصدر لم يتطرَّق إلى كلّ هذه العلوم، وجوانبها الدراسيّة، كلٌّ على حدة، إلاّ أنه يستفاد من آرائه العامّة في خصوص إصلاح البرامج الدراسيّة في الحوزة العلميّة، والنواقص التي بيّنها في المناهج الدراسيّة للأصول، أنه يرى وجوب إجراء قراءة جديدة في المناهج الدراسيّة لجميع العلوم المتداولة في الحوزة العلميّة. فكتب الصرف والنحو والمنطق ومعاني البيان التي تدرَّس الآن في الحوزات العلميّة هي نفس الكتب القديمة، في حين أن الرسائل المجتمعة في (جامع المقدّمات) و(البهجة المرضية) و(مغني اللبيب) و(مختصر الحاشية) وغيرها، فضلاً عن صعوبة العبارات، هي لا تمتلك الخصائص والمؤهّلات التي يجب أن يتوفَّر عليها المنهج الدراسيّ.

علوم التفسير والحديث والرجال والدراية والفلسفة والنجوم والهيئة والرياضيّات، التي لا تحظى بذلك الاهتمام في الحوزات العلميّة في الوقت الحاضر، مشمولةٌ كلّها بهذه القاعدة. فلو أجرينا مراجعة حقيقيّة وجادّة للمناهج الدراسيّة للعلوم المذكورة سيتَّضح لنا أنّ الكثير من مواضيعها اليوم زائدةٌ ومتأخِّرةٌ بعدّة فراسخ عن التطوُّر الحاصل في كلّ واحد من تلك العلوم.

والأهمّ من كلّ ذلك في النظام التعليميّ الموجود في الحوزات العلميّة الدينيّة أن مكانة دراسة كلّ واحد من علوم المقدّمات والعلوم الجانبيّة، وتصنيفها من حيث الأولوية، وكذلك المقدار الذي يجب أن يُصار إلى دراسته منها، وهل يجب دراستها

كلّها أو دراسة قسم منها؟، كلُّ ذلك ليس واضحاً كما ينبغي بالنسبة إلى جميع الطلبة. وإنّ النظام الدقيق والمبرمج هو الوحيد القادر على إعطاء الاهتمام الكافي لكلّ واحد من هذه العلوم.

وهناك من العلوم اليوم ما إذا لم تبادر الحوزة العلميّة إلى الاهتمام بها فإنّ ذلك سيؤدي إلى انعزالها عن الركب العلميّ في العالم، ولا يفهم لغتها الناس في عصرنا هذا، وبخاصة أولئك الذين درسوا هذه المواد العلميّة، أو أن لا يتمكّن المبلّغون والمرشدون من إيصال رسالتهم بالشكل المطلوب، مثل: علم الاجتماع، وعلم النفس، والاقتصاد، واللغات الأجنبيّة، والمدارس الفكريّة المختلفة، وغيرها.

وقد ألّف الشهيد الصدر (الأسس المنطقيّة للاستقراء) في المنطق، و(فلسفتنا) في الفلسفة، و(اقتصادنا) في الاقتصاد، وغيرها، مستفيداً في ذلك من العلوم الجديدة، وبأسلوبٍ جديد، وكذلك من خلال المقارنة مع الآراء الجديدة للعلماء الغربيّين. ورغم أن هذه الكتب لم يتمّ تأليفها كمناهج دراسيّة فإنّه يمكن أن نفهم منها بشكل جيّد طبيعة آراء هذا العالم الجليل في خصوص المناهج الدراسيّة لهذه العلوم في الحوزة العلميّة، وما هي المسافة الفاصلة بين الوضع الموجود والوضع الذي نطمح إليه.

أسلوب الدراسات الجماعيّة

إجراء الدراسات في مختلف العلوم الإسلاميّة كان متداوَلاً في الحوزات العلميّة منذ القدم، ولكن بسبب صعوبة الوصول إلى المكتبات العامّة، وكذلك عدم امتلاك الوسائل والأدوات اللازمة لإجراء الأبحاث والدراسات، لم تكن أكثر هذه الأبحاث جماعية، بل كانت في الغالب فرديّة، وأجريت بالاستفادة من القدرات والإمكانات الشخصيّة المحدودة. ومن هنا ففي الفترات التي كان فيها مجموعة من علماء الدين قريبين من مراكز السلطة والحكم أقبلوا على الأعمال الجماعية الفرقيّة، كالعلامة المجلسيّ، الذي قام بإكمال عمليّة تأليف وتدوين موسوعة (بحار الأنوار) في عهد الصفويّين.

كما أن هناك أفراداً آخرين، غير العلامة المجلسيّ، أنجزوا أيضاً أعمالاً جماعية.

من هنا نجد أن الأبحاث والدراسات الجماعية في الحوزات العلميّة السابقة لم تكن أمراً شائعاً ومتداوَلاً على نطاق واسع. وإن قطب الرحى فيها كان يدور على تلك المحاولات والدراسات الفرديّة. لا شكّ في أن نتائج الدراسات الفرديّة ـ وإنْ كان محقّقها من النخبة والمتمرِّسين ـ لا يمكن أن ترقى أبداً إلى مستوى الدراسات الجماعية، ولا يمكن أن تُقارن بالأعمال الجماعية من حيث الإتقان والنضج.

ومن هنا كان الشهيد الصدر يرى أن هذا الجانب من النظام الدراسيّ التعليميّ في الحوزة العلميّة بحاجةٍ هو الآخر إلى الإصلاح، ولم يكن يرى كفاية الأساليب المتَّبعة في الدراسات والتحقيقات؛ للوصول إلى الأهداف المتوخّاة.

وكان يعتقد أنّ الأبحاث في الحوزات العلميّة يجب أن تجرى بأسلوبٍ جماعيّ. ويتحقَّق هذا الأمر عندما تؤسِّس إدارة الحوزة العلميّة لنظامٍ دراسيّ جامع وفاعل. وكذلك من خلال خطّة منسجمة ودقيقة تنتقي الأفراد الأكفاء من بين طلبة الحوزة العلميّة، وتقوم باتّخاذ الإجراءات التنسيقيّة اللازمة بين الباحثين والمحقّقين، وتوفّر الأدوات والمستلزمات اللازمة لهذا العمل، وتهيّئ المكتبات العامّة من كلّ حيث، وتضع الكتب والإصدارات والمعلومات العلميّة الجديدة في متناول المحقّقين، وتضع تلك المراكز العلميّة تحت إشرافها وتوجيهاتها بشكلٍ كامل[٢٢].

وبادر الشهيد الصدر في البداية بنفسه في هذا المجال أيضاً، كما هو شأنه في مجال تدريس الأصول، وانتدب مجموعة من تلامذته ليشكلوا اللجان، ويقوموا بدراسة المواضيع المطلوبة، وبخاصّة المواضيع الفلسفيّة والاقتصاديّة والمسائل الفقهيّة والكلاميّة المستحدَثة، من خلال الحوار والنقاش المشترك؛ ليتمكّنوا من التصدّي بكلّ ثقةٍ، وبأدلة رصينة وقويّة، لموجة الأفكار الإلحاديّة القادمة من الشرق والغرب، التي استحوذت على أذهان وأفكار الكثير من الحوزويّين.

وفي هذا الصدد يقول أحد تلامذة هذا العالم الجليل: «...أذكر أنه أمر تلامذته ذات يوم بأن يجتمعوا ويناقشوا هذه المواضيع. وبناءً على أوامره بدأنا بدورنا بأحد المواضيع، ولم نكن نتجاوز بضعة أشخاص. وفي أحد الأيّام، وبينما كنّا نناقش بعضنا، إذا به ينضمّ إلينا في وقت الاجتماع، ونحن في غاية التعجُّب، وقال: «كلّما

فكرتُ بأقرب مكانٍ إليّ على وجه الأرض لم أجِدْ أفضل من هذا المكان، لذلك قررتُ أن أنضمَّ إليكم وأشارككم». وهكذا كان يشجّعنا ويرغّبنا بهذه المواضيع»[٢٣].

إنّ تواجد الشهيد الصدر مع الفضلاء، وكذلك استخدامه لجملة: «أقرب مكان على وجه الأرض» في تبجيله لعملهم، إنّما يعبِّر بشكلٍ جليٍّ عن مدى اهتمام هذا الرجل الجليل ورغبته بوجوب اتّساع رقعة الدراسات الجماعيّة في الحوزة العلميّة.

والأهمّ من ذلك أن الشهيد الصدر كان يطلب أحياناً من تلامذته أن يعطوا رأيهم في خصوص أعماله وأبحاثه. كما جاء في طلب الشهيد الصدر عند تأليفه لكتابَيْه الثمينين: (اقتصادنا)؛ و(فلسفتنا)؛ إذ نراه يطلب من تلميذه السيد محمد باقر الحكيم مراجعة هذَيْن الكتابَيْن، ومساعدته في تهذيب وتقييم الموضوع[٢٤].

قال الحكيم: «...من الأمور التي أفتخر بها مساهمتي في تأليف كتابَيْ: (فلسفتنا)؛ و(اقتصادنا). فمشاركتي كانت بصفة تلميذ من تلامذته، لطالما ينظر إليه باعتباره تلميذاً ذكيّاً ولديه القابليّة. فقد كنّا نقرأ هذَيْن الكتابَيْن معاً، ونتناقش في شأن الأفكار المطروحة، وأسلوب التأليف، فيهما، حيث استفدتُ كثيراً من هذه المسألة، سواء من الجانب العلميّ أو من الجانب الأخلاقيّ والسلوكيّ...»[٢٥].

وفي سياق التأكيد على أهمّية الدراسات والأبحاث الجماعيّة، وكيفيّة تعلّم دروس الأستاذ، وتقريرها، كان الشهيد الصدر يرى أن الأسلوب المتداوَل في الحوزات العلميّة، والذي يقوم الطالب بموجبه بتقرير دروس الأستاذ بمفرده ليس كافياً. ولهذا كان يطلب من تلامذته أن لا يكتفوا بالملاحظات الفرديّة، بل عليهم قدر المستطاع أن يعقدوا الحلقات الدراسيّة، ويشكّلوا فريقاً لهذا الغرض، وفي كلّ يوم يقوم أحدهم بتقرير درس الأستاذ وشرحه لهم، ويقوم البقيّة بنقده ودراسته، ومن ثم يصار إلى تقرير نتيجة البحث بالتشاور وإبداء الرأي من قبل الجميع[٢٦].

إن تربية وإعداد العشرات من العلماء الكبار والمجتهدين البارزين في الحوزة العلميّة للشهيد الصدر أثبت عمليّاً مدى صحّة وأهمّية التقريرات الجماعيّة.

وحسب رأي الشهيد الصدر يجب على الحوزات العلميّة استخدام أفضل الطرق وأساليب التعليم في مسألة الأبحاث والدراسات. وإذا استلزم الأمر فعليها أن تطلب

المساعدة والعون من المراكز العلميّة الأخرى في هذا المجال. ومن هذا المنطلق عندما رأى كتاباً للكاتب والمحقّق المصري المعروف عبد الفتاح عبد المقصود حول السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام وجد أن أسلوبه في التحقيق ودقّته في تنظيم المواضيع وتقييمها جديدٌ. ولكي يجد هذا الأسلوبُ طريقَه إلى الحوزة العلميّة في النجف بادر مباشرةً إلى طبعه ونشره دون تأخير.

أضِفْ إلى ذلك وضع المصادر والمراجع اللازمة تحت تصرُّف الأستاذ عبد الفتاح عبد المقصود؛ لكي يبادر إلى هكذا أبحاثٍ نافعةٍ بحرّيّة أكبر(٢٧).

٣. التغيير في الثقافة العامّة للحوزة العلميّة

إن أيّ برنامج في المجتمع بحاجةٍ قبل كلّ شيء إلى الأرضيّة الثقافيّة المساعدة لإنجازه. ومهما كانت عمليّة التخطيط والبرمجة جيّدة وفاعلة فإنها لن تُجْدي نفعاً ما لم تكن الثقافة العامّة للمجتمع مستعدّة لتفهُّمها وتقبُّلها. والبرامج والمشاريع الإصلاحية في الحوزة العلميّة غير مستثناة هي الأخرى من هذه القاعدة. إن تطوُّر البنية الإداريّة للحوزة العلميّة، وكذلك تغيير أسلوب التعليم: التحقيق والتدريس والامتحانات الدراسيّة والعلميّة، ونجاح أيّ برنامج إصلاحيّ آخر، مرهونٌ قبل أيّ شيء بوجود ثقافة عامّة في الحوزة العلميّة ترقى إلى مستوى تلك الإصلاحات.

وانطلاقاً من أن هذه الخطط والمشاريع قائمةٌ على أساس تحقيق الأهداف السامية للدين الإسلاميّ، وتحكيم دين الله تعالى، وإقامة الحكم الإسلاميّ المقدَّس في المجتمع، فإنّ وعي المنتسبين إلى الحوزات العلميّة بالمسائل السياسيّة والأحداث الجارية في العالم الإسلاميّ، وأنظمة الحكم غير الدينيّة، بل خوضهم فيها بشكلٍ مستمرّ، أمرٌ لابدّ منه، ولا يمكن الحياد عنه. كما أن الوعي والنشاطات السياسيّة والاجتماعيّة لا يمكن تحقيقها بدون التواجد في ميدان النضال السياسيّ والاجتماعيّ، وتسخير الكمّ الهائل من الوسائل الإعلاميّة، والدراية بالخِدَع المختلفة لأعداء الإسلام من الداخل والخارج.

وقد أدرك الشهيد الصدر جيّداً أن أفكاره المبدئيّة في خصوص إصلاح الحوزة

العلميّة على مختلف الأصعدة يُعَدّ أمراً في غاية الصعوبة دون التمهيد وتهيئة الأرضيّة الاجتماعيّة والسياسيّة المناسبة، التي تُخْتَصَر كلُّها في إصلاح الثقافة المهيمنة على الحوزة العلميّة ومنتسبيها.

ومن هنا فإنّ أكثر البرامج والجهود والنشاطات السياسيّة والاجتماعيّة للشهيد الصدر في النجف الأشرف إنّما جاءت في إطار هذا السياق.

وكان يبذل ما في وسعه من أجل نبذ الأفكار الخاطئة التي كانت سبباً في حرمان الكثير من المعنيّين في الحوزة العلميّة، وابتعادهم عن الوسائل الإعلاميّة الصحف والمجلات، للتعريف بالدين الإسلاميّ، ونشر المعارف القرآنيّة، وإبعاد تلك الأفكار عن أوساط الحوزة العلميّة. لقد أراد الشهيد الصدر أن يعمل على أقلمة هذا النمط من التفكير في ثقافة الحوزة العلميّة، وهو أن العزوف عن المجتمع والسياسة، ومجافاة عالم الإعلام المقروء، ووسائل الإعلام الأخرى، سيكون مكلِفاً، وأنّه من أجل التصدّي للأفكار ومواجهة الأحداث السياسيّة المختلفة لا سبيل أمامنا إلاّ رفع المستوى الثقافيّ والعلميّ، والتواجد في الميدان الاجتماعيّ والسياسيّ. وفي هذا الجزء من المقالة سنشير إلى جوانب من جهود الشهيد الصدر التي جاءت في هذا السياق، وكذلك آراؤه في هذا الخصوص:

أ ـ مبدأ عدم انفصال الدين عن السياسة

تداخل الساحة التي يتحرّك فيها العالم الدينيّ مع السياسة والسلطة، وبعبارة أخرى: عدم إمكانية فصل الدين عن السياسة، أمرٌ واضح؛ لأن علماء الدين هم حماة الإرث الثقافيّ لأهل البيت والمواصلون لطريق الأئمة‰ في عصر الغيبة. فهم المتصدّون لنشر المعارف الدينيّة وتعليمها للناس، والحضور في الميادين الاجتماعيّة والسياسيّة هي رسالتهم. وعلى هذا الأساس كان الشهيد الصدر يؤمن بأن مدارس العلوم الدينيّة يجب أن تكون موجودة في قلب الحدث السياسيّ، وأن انفصال الحوزات الدينيّة عن السياسة لا ينسجم مع المبادئ الإسلاميّة.

«يرى الشهيد الصدر أنه يجب على الحوزة العلميّة أن تباشر نضالها السياسيّ،

وهذا هو منهج الإسلام الأصيل، ومنهج الأئمة، ويجب علينا أن ننهض للدفاع عن الإسلام وعن كيانه»[٢٨].

لا يقتصر تكليف العالم الدينيّ على سحب بساطه من الماء، ويحافظ على نفسه من التلوُّث، بل يتحتَّم عليه أن يسحب بساط الآخرين من الماء أيضاً. وليس في وسع الحوزة العلميّة أن تقف مكتوفة الأيدي إزاء الإيجابيّات والسلبيّات في المجتمع، وسيادة القيم أو أضدادها، وتطبيق الأحكام الإسلاميّة من عدم تطبيقها، في المجتمع، وصلاح الحكومات أو عدم صلاحها. فرسالة الحوزة العلميّة هي رسالة الأنبياء، وليس من نبيٍّ عاش بعيداً عن الناس، ومنقطعاً عن الاهتمام بهذه المسائل.

ولكن من الواضح طبعاً أن التدخُّل في السياسة في جميع الأوقات والأحوال الاجتماعيّة المختلفة ليس له شكلٌ ثابتٌ، وله مدٌّ وجزر، وقوّةٌ وضعف، بحسب ما يقتضيه الظرف الزمانيّ والمكانيّ. ولا يمكن أن نكتب وصفة واحدة لكلّ الأزمنة والأماكن. المهم أن الحوزات العلميّة وعلماء الدين؛ وبمقتضى الرسالة التي يحملونها، لا ينبغي لهم أن يكونوا بعيدين عن الأحداث والقضايا السياسيّة، وغير مبالين بمصيرهم ومصير المجتمع الذي يعيشون فيه، ولا شأن لهم بالحكومة التي تحكمهم، وببقيّة الحكومات والدول الإسلاميّة. وخلال قرنٍ كامل مضى، وحتّى ثورة الإمام الخميني العارمة على نظام الظلم والإمبرياليّة العالميّة، كان الوعي السياسيّ في الحوزات العلميّة ضعيفاً خاملاً، ولا وجود لنشاطٍ سياسيّ ملفت للنظر. فقد تمكَّنوا من حقن الضعف والخمول في روح الحوزة العلميّة. هذا الخمول والابتعاد عن الأحداث والقضايا السياسيّة كانت له الكثير من الدوافع، لا يسع المجال هنا للتطرُّق إليها، ولكن باختصارٍ هذا اليأس والإحباط أصبح بعد فشل الثورة الدستوريّة في إيران وباءً ألمَّ بالحوزات العلميّة.

هذه الثورة التي انتصرت بتضحيات المرجعيّة الدينيّة والحوزات العلميّة، وبخاصّة الحوزة العلميّة المقدَّسة في النجف الأشرف، وبقيادتها المباشرة الشاملة لها، سقطت فيما بعد بأيدي العناصر المتأثِّرة بالغرب ومرتزقتهم. فقد تمكَّنوا؛ باستغلالهم الماكر الخادع لهذه الفرصة المؤاتية، وللإمكانيات الهائلة التي توفَّرت بفضل حركة

المرجعيّة الدينيّة وتواجدها الميداني في الساحة، من تسخيرها باتّجاه تقوية مرتكزات سلطتهم، ومحاربة الإسلام والمؤسَّسة الدينيّة، وفتح ثغرة لدخول المستعمرين.

ولكي تتمكّن العناصر المتأثِّرة بالغرب من إخراج المؤسَّسة الدينيّة من الساحة، وتهيئة الأرضيّة المناسبة لغلبة أسيادهم، شنّوا موجةً من الهجمات الإعلاميّة المعادية للدين في الصحف والمجلات والإصدارات التي كانت تحت تصرُّفهم، وأقدموا على اغتيال الكثير من الشخصيات بتُهَمْ وافتراءاتٍ واهية، فانكفأ علماء الحوزة العلميّة النجباء إلى بيوتهم؛ خوفاً من هذه الأمور الدنيئة. فالمجتهد الكبير للمدينة الشيخ الشهيد فضل الله النوري أُعْدِم شنقاً، بعنوان أنه المؤيِّد والمساند للاستبداد، وأَلْقَوْا بالكثيرين في السجون والنفي، أو لقوا حتفهم فاستشهدوا.

وفي ظلّ تلك الظروف كانت الحوزات العلميّة تشاهد بأمّ عينها أن السماط الذي افترشوه جلس عليه أعداء الإسلام، وأن الاستبداد والاستعمار الذي أخرجوه من الباب؛ بتضحياتهم بالغالي والنفيس، دخل من الشبّاك، وها هم يحكمون هذه المرّة برداءٍ خادعٍ للناس، وتحت عنوان: (الحرّيّة)، و(سلطة الدستور). هذه المجموعة من الأحداث المرّة تسبَّبت في ظهور حالة الانزعاج والاشمئزاز من السياسة والنشاطات السياسيّة، والتشاؤم الشديد من مقولة السياسة في الحوزات العلميّة، وعلى وجه الخصوص في الحوزة العلميّة في النجف الأشرف.

الجهود المتواصلة والدؤوبة للاستعمار الإنجليزي؛ من أجل أقلمة فكرة فصل الدين عن السياسة، وتقديم الأنظمة العلمانية على اعتبار أنها أفضل أنواع أنظمة الحكم في البلدان الإسلاميّة، زادت هي الأخرى من نسبة عدم المبالاة، واليأس من السياسة. إنّ الابتعاد عن المسائل السياسيّة أدّى تدريجيّاً إلى الابتعاد عن الإنجازات الغربيّة، وحتى عن الوسائل وأدوات التواصل الاجتماعيّة والوسائل الإعلاميّة، كالراديو والتلفزيون والصحف والمجلاّت وغيرها، بحيث أخذوا ينظرون إلى مقولة السياسة والأعمال السياسيّة في الحوزة العلميّة في النجف على أنها أمرٌ سلبيٌّ، ومخالف للقِيَم[٢٩].

وتزامنت المرحلة الدراسيّة الأولى للشهيد الصدر في الحوزة العلميّة في النجف

بما يشبه هذه الأحداث بشكلٍ وآخر. ففي السنوات الأولى لدراسته شعر بابتعاد الحوزة العلميّة في النجف وعدم مبالاتها بقضايا العالم الإسلاميّ، وأدرك جيِّداً ما آل إليه ابتعاد الحوزة العلميّة والمؤسَّسة الدينيّة عن السياسة، وغيابها عن الميادين السياسيّة، من نتائج مؤلمة على المجتمع الإسلاميّ، وكانت السبب في أن يُصار إلى التأكيد بشدّة على الإبقاء على الأساليب التقليديّة المتداوَلة في كافّة المجالات التعليميّة والإداريّة والإعلاميّة وغيرها، والقضاء تماماً على أيّ حركة إصلاحيّة ممكنة في الحوزة العلميّة[٣٠].

ومن هذا المنطلق كان الشهيد الصدر يرى ضرورة إصلاح الثقافة العامّة السائدة في الحوزة العلميّة قبل أيّ شيء آخر، والقيام بإزالة الفكرة الخاطئة القائلة بفصل الدين عن السياسة من أوساط الحوزة العلميّة، تلك النظريّة التي أفضَتْ بشكلٍ طبيعيٍّ إلى انفصال المؤسَّسة الدينيّة عن المجتمع والناس، ونمو الأفكار الاعتكافيّة والانعزاليّة والرهبانيّة، وتذكيرهم برسالة الحوزة العلميّة والمؤسَّسة الدينيّة أمام المجتمع، وبضرورة تدخُّلهم في السياسة، وإظهار وعيهم بالأحداث السياسيّة الجارية في العالم الإسلاميّ.

وبالإضافة إلى محاربته الفكريّة لنظريّة فصل الدين عن السياسة فقد وقف ضدّ هذه الخدعة المشؤومة من خلال تواجده في الميادين السياسيّة والثقافيّة، ومنها: تشكيل (جماعة العلماء) في الحوزة العلميّة في النجف، وإصدار مجلة (الأضواء)، وتأسيس (حزب الدعوة الإسلاميّة)، وإخراج الحوزة العلميّة في النجف من حالة السكون والركود. وانطلاقاً من أن الابتعاد عن السياسة والمجتمع، والانكفاء إلى البيت والحوزة، كان يُنظر إليه على أنه أسلوبٌ ينمّ عن الزهد والتقوى والطهارة فقد كان الشهيد الصدر يرى أنّ أيّ نجاح وتوفيق في هذا المجال مرهونٌ بالاتّصال القريب مع المراجع وعلماء الحوزة العلميّة الكبار. ومن هنا فقد كان على اتّصال دائم بالسيد محسن الحكيم، المرجع الأعلى للشيعة، وكتب عدّة مقالات في مجلة (الأضواء)، مستفيداً في ذلك من توجيهاته وإرشاداته، مبيِّناً فيها رسالة الحوزة العلميّة ومتطلَّبات الإسلام.

ب ـ مشروع الحكومة الإسلاميّة

طبقاً لمبدأ ولاية الفقيه فإنّ إدارة شؤون المجتمع وإقامة الحكومة الإسلاميّة في عصر الغيبة يُعَدّ من أهمّ واجبات علماء الدين. ومن الواضح أنه لا يمكن إنجاز هذه المهمّة دون إجراء التغييرات الجوهريّة، وامتلاك الرؤية السياسيّة والاجتماعيّة الصحيحة، والمعلومات الواسعة. ومن هنا فالإصلاح في البنية الفكريّة للحوزة العلميّة، ورفع المستوى الثقافي والوعي السياسيّ ـ في رأي الشهيد الصدر، الذي يُعَدّ من المنظّرين والمؤيّدين الأقوياء لولاية الفقيه ـ هو أمرٌ في غاية الأهمّية.

وكان الشهيد الصدر يرى أنّه يجب على الحوزات العلميّة تهيئة نفسها بما أوتيت من سرعة لترجمة هذا الأمر على أرض الواقع؛ لأنّ الحكومات الطاغوتيّة الظالمة، وتحت أيّ مسمى كانت، باطلةٌ ومرفوضةٌ وفقاً للرؤية الإسلاميّة، وعلى الناس التصدّي لها ومحاربتها، وتطبيق قانون الله وحكومة الحقّ والعدل على جميع جوانب الحياة. وهذا الأمر يجب أن ينفَّذ على أيدي المرجعيّة الدينيّة والحوزات العلميّة في زمن الغيبة.

ويقول أحد تلامذة الشهيد العزيز في هذا الصدد: «أما روحه الجهاديّة الثورية فقد كانت تطلع على الحوزة بشيءٍ جديد، هو إعدادها للثورة على الباطل، والوثبة على الطاغوت ـ بعد نشر الإسلام وبثّ الوعي وتعبئة الجماهير ـ، فهو شأنها الذي خُلقت له، وفرضها الذي يلزمها أن تؤدّيه. وكان هذا هو أكبر هدفه من تغيير منهج الحوزة وتجديد مسيرها وإعادة بنائها بروح جديدة...»[٣١].

وتجدر الإشارة إلى أن النقطة الأهمّ، التي لطالما أكَّد عليها الشهيد الصدر في كلّ زاوية من زوايا كتاباته ومؤلّفاته، هو النظر إلى الدين باعتباره النظام الكامل للحياة، والبرنامج الصحيح لإدارة شؤون المجتمع.

والواقع أن إصراره على إصلاح الكثير من إخفاقات الحوزة العلميّة إنّما جاء في إطار هذا السياق؛ لأنّه كان يرى أن علماء المسلمين والحوزات العلميّة الكبيرة في النجف وكربلاء يهتمّون بدراسة الفقه والأصول فقط، ويعتقدون أن الفقه والأصول معنيّان بالأفعال الفرديّة، وتنظيم علاقة الفرد بالله تعالى، ولا يعيرون أهمّية للزوايا

الاجتماعيّة للدين الإسلاميّ، وتنظيم علاقة الأفراد بين بعضهم البعض، ومع السلطة، ومع المجتمعات الأخرى، وغير ذلك، فكان يتألّم لذلك. ولهذا شرع في أعمالٍ واسعة؛ من أجل القضاء على هذا التصوُّر الخاطئ، واقتلاعه من محيط الحوزات العلميّة، وتنبيه علماء الدين إلى البعد الاجتماعيّ للفقه، ورسالة الحوزة العلميّة في إقامة الحكومة الإسلاميّة، وتطبيق أحكام الله، وطرح موضوعة ولاية الفقيه في الحوزة العلميّة في النجف بشكل جادّ. يقول أحد تلامذته: «لعلّه من أوائل العلماء في الحوزة العلميّة في النجف الذين اعتبروا أنّ نظريّة ولاية الفقيه تقوم على قاعدة فقهيّة صحيحة، كما كان إمام الأمّة أيضاً يرى ذلك، ويعتقد بأنّ المنهج الصحيح للثورة والمنهج الثوري للثورة الإسلاميّة يجب أن يكون قائماً على هذه القاعدة، وعلى هذا الأصل»[٣٢].

ومن هذا المنطلق عندما طرح الإمام الخميني موضوع ولاية الفقيه في الحوزة العلميّة في النجف رحَّب الشهيد الصدر بذلك، وأصدر تعليماته لتلامذته وأصدقائه بالحضور في دروسه، وأن يقرؤوا البحوث الفقهيّة للإمام الخميني حول ولاية الفقيه، التي كانت تنشر آنذاك في كتيِّبات صغيرة، بدقّة، وأن يسخِّروا طاقاتهم باتّجاه تحقيق أهدافه.

وفي الحقيقة مثّلت التنظيمات السياسيّة (حزب الدعوة)، التي وضعت لبناتها من قبل الشهيد الصدر، خطوةً مهمّة باتّجاه تطبيق ولاية الفقيه.

فقد كان الشهيد الصدر يهدف إلى أن يُنَظِّم الشباب والمثقّفون المسلمون في العراق في تنظيم سياسيّ، ويشكّلوا الذراع السياسيّة والاجتماعيّة القويّة لخطّ ولاية الفقيه.

التوعية والتثقيف

ابتعاد الحوزة العلميّة عن تعاطي المسائل المتعلّقة بالحكومة في السنوات التي سبقت انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، والذي أشرنا إليه في الفقرات السابقة، تسبَّب بدوره في أن يعمّ نوعٌ من النظرة الضيِّقة على أجواء الحوزة العلميّة العامّة،

والدروس الفقهيّة، وتتّجه إلى تناول المواضيع الفقهيّة والاجتماعيّة من زاوية التكاليف الفرديّة في الغالب الأعمّ، وتبتعد بالتالي عن الكثير من الوعي اللازم في الجوانب الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وغيرها. وفي رأي الشهيد الصدر يُعَدّ ذلك نقصاً كبيراً، وإن استمراره ليس في صالح الحوزة العلميّة. وعلى هذا الأساس قام بسلسلة من النشاطات الثقافيّة في إطار إصلاح البنية الثقافيّة للحوزة العلميّة، ورفع مستوى الوعي والثقافة المعاصرة لدى الحوزويين، وسعى إلى إبراز البعد الاجتماعيّ للإسلام، وشموليّة الفقه الشيعي الثرّ.

وقد ألّف الشهيد الصدر كتبه القيّمة: (فلسفتنا)؛ و(اقتصادنا)؛ وغيرها، ضمن هذا الإطار؛ ولكي يعكس ذهنيّة صحيحة وشاملة عن جميع أبعاد الدين الإسلاميّ، والنظريّات الفلسفيّة والاقتصاديّة الحديثة.

وضمن التأكيد على شمولية الإسلام، ووجوب تناول البعد السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ والحكومة في الفقه، يقول في مقدمة كتاب (اقتصادنا): «...لتكتمل لنا في نهاية المطاف ذهنيّة كاملة عن الإسلام، بوصفه عقيدة حيّة في الأعماق، ونظاماً كاملاً للحياة، ومنهجاً خاصّاً في التربية والتفكّر»[٣٣].

اقتصرت الأبحاث الفقهيّة في العقود الأخيرة على الجوانب الفرديّة؛ بسبب تأثُّرها بالتغيُّرات السياسيّة المرّة؛ إذ إن أكثر الجهود كانت تُبذَل من أجل أن يُصار إلى دراسة المعارف الدينيّة من زاوية علاقة الإنسان بالله تعالى، ولم تكن المفاهيم الاجتماعيّة والسياسيّة معنيّة بالبحث في هذه الدراسات. ومن الواضح ما كان يمكن أن تسبِّبه هيمنة هذا النمط من التفكير من نتائج مؤلمة على الحوزات العلميّة.

ويقول الشهيد الصدر، لدى تطرُّقه لذكر بعض الحالات الفقهيّة والأصوليّة من هذه النظرة المحدودة الضيقة ونمط التفكير الفرديّ: «الأهداف المحدودة وتناول الجوانب الفرديّة ناجمٌ عن الضنك الذي كان الفقه يعاني منه في الواقع الخارجيّ. ومن هنا أخذ الفقه يعتمد تدريجيّاً على الجوانب الشخصيّة، وتُركت المواضيع الاجتماعيّة»[٣٤].

وبناءً على ذلك فالتوعية، والسعي باتّجاه رسم المسار الفكريّ والثقافيّ

الصحيح في الحوزات العلميّة، ورفع مستوى الوعي لدى الحوزويين، هي من مستلزمات القيام بحركة إصلاحية في الحوزة العلميّة، بحيث إنّه بدون توفُّر هذه المقدّمات لا يمكن تحقيق التغيير المنشود.

الهوامش

(١) السيد محمد باقر الصدر، همراه با تحوّل اجتهاد: ٢٦، ترجمة: أكبر ثبوت. المطبوع في (مجموعة من مؤلَّفات الشهيد الصدر).
(٢) السيد محمد باقر الصدر، سر چشمهاي قدرت در حكومت إسلامي: ٣، ترجمة: أكبر ثبوت، المطبوع في (مجموعة من مؤلَّفات الشهيد الصدر).
(٣) السيد كاظم الحسيني الحائريّ، مباحث الأصول ١: ١٩، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم.
(٤) صحيفة (جمهوري إسلامي)، بتاريخ: ١٣٦٣/١/١٩، الرسالة الخاصّة للشهيد الصدر إلى السيد محمد باقر الحكيم.
(٥) المصدر نفسه.
(٦) مباحث الأصول ١: ٩٤ ـ ٩٩.
(٧) فاضل نوري. الشهيد الصدر: شمائله وفضائله: ٩٢.
(٨) السيد محمد الموسوي، زندگى نامه شهيد صدر: ١٠ ـ ١٥، بشير، قم.
(٩) صحيفة (جمهوري إسلامي)، بتاريخ: ١٣٧٠/٨/٢٠، السيد كاظم الحائري.
(١٠) السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول ١: ١١٤ ـ ١١٨، دار الكتاب اللبناني.
(١١) زندگى نامه شهيد صدر: ٢٩.
(١٢) آغا بزرگ الطهراني، الميرزا الشيرازي، وزارة الإرشاد الإسلامي.
(١٣) السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة ٤٥: ٤٨، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
(١٤) المصدر نفسه.
(١٥) صحيفة (جمهوري إسلامي)، بتاريخ: ١٣٧٠/٨/٢٠.
(١٦) مجلة (آيينه پژوهش)، العدد ٤: ٨٥.
(١٧) دروس في علم الأصول ١: ٥.
(١٨) رتّب الشهيد الصدر رسالته العملية في أربعة محاور أساسية: العبادات؛ الأموال؛ السلوك العامّ؛ السلوك الخاص. وقسَّم كلّ محور من هذه المحاور إلى ما يناسبه من أبواب، ونظّم جميع المواضيع الفقهيّة في هذه المحاور (راجع: (الفتاوى الواضحة: ١٢٣ ـ ١٢٥، دار التعارف للمطبوعات، بيروت).
(١٩) ملاحظة: هذا الأسلوب كان شائعاً إلى حدٍّ ما بين الفقهاء القدامى. كما كان يفعل الشيخ المفيد

في (المقنعة)، والشيخ الصدوق في (الهداية)، والشيخ علاء الدين أبو المجد الحلبيّ في (إشارة السبق)، وغيرهم؛ إذ ذكروا في طليعة موضوع الأحكام فصلاً مختصراً عن الأصول العقائدية، ومن ثم ذكروا أبواب الأحكام الفقهيّة بشكلٍ متسلسلٍ، إلاّ أن هذه السنّة الحسنة تُركت رويداً رويداً، ولم يَعُدْ هذا الأسلوب يلاحَظ ـ للأسف ـ بين المتأخِّرين والمعاصرين. وبناء على ذلك يمكن القول: إنّ الشهيد الصدر أحيا هذه السنّة.

(٢٠) صحيفة (جمهوري إسلامي)، بتاريخ: ١٣٧٠/٨/٢٠.

(٢١) الفتاوى الواضحة: ٨٣.

(٢٢) صحيفة (جمهوري إسلامي)، بتاريخ: ١٣٧٠/٨/٢٠.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا، المطبوع ضمن (مجموعة مؤلَّفات الشهيد الصدر) ١٠: ٢٦.

(٢٥) زندگی نامه شهيد صدر: ٣٣.

(٢٦) المصدر السابق: ١٥.

(٢٧) مجلة (الحوار)، العدد ٣٠ ـ ٣١: ١١٧ ـ ١١٨.

(٢٨) زندگی نامه شهيد صدر: ٣٠.

(٢٩) مجلة (الحوزة)، العدد ٤١ ـ ٤٢، مقابلة مع واعظ زاده الخراساني.

(٣٠) الشهيد الصدر: فضائله وشمائله: ٩٤.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) صحيفة (جمهوري إسلامي)، بتاريخ: ١٣٦١/١/١٩، الرسالة الخاصّة بلقاء السيد محمود الهاشمي.

(٣٣) اقتصادنا، المطبوع ضمن (مجموعة مؤلفات الشهيد الصدر) ١٠: ٢٥.

(٣٤) مجلة (فقه أهل البيت عليهم السلام)، العدد ١: ٣٨.

الآراء الفقهيّة للشهيد الصدر

رصد استكشافي للمدرسة الاجتهادية الجديدة

الشيخ علي أكبر ذاكري(*)

ترجمة: صالح البدراوي

مقدّمة

كان السيد الشهيد محمد باقر الصدر مفكّراً إسلاميّاً واعياً، ورجل دين بصيراً، وعالماً عارفاً بأوضاع العصر. ففي الدراسات الدينيّة كان يهتمّ بجميع جوانبها. وله في كلّ مجال من مجالات الفكر مؤلّفات قيّمة[1].

فألّف في العقائد(فلسفتنا)، وفي المسائل الاقتصاديّة الإسلاميّة (اقتصادنا).

إنّه فقيهٌ ثاقب الفكر ومبتكِر. فلم يقف في الفكر الفقهيّ عند ما قاله السلف، بل كان في سعي دائم لتقويم وإكمال آرائه الفقهيّة. وكان يرى الفقه بأنه نظريّة للعمل، معتقداً أن الدراسات والأبحاث الفقهيّة تنطلق من حقائق معينة، وتعنى بالحاجات المعاصرة.

وينظر إلى كتاب (الجواهر) على أنه يمثّل شرحاً كاملاً مستوفياً لروايات الكتب الأربعة، التي تمّ تفسيرها وشرحها بما يتلاءم وحاجات ذلك الزمان[2]، وأنّ الفقهاء آنذاك كانوا يدلون بآرائهم الفقهيّة بما ينسجم ومرحلتهم التي يحيَوْنها، وأنّ الحاجات اليوم لهي أبعد ممّا كان يفكّر فيه السلف، ويعرضونه.

يقول رحمه الله: «عمليّة التحقيق في المسائل الفقهيّة تبدأ من الواقع القائم، ولكن

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، متخصِّص في مجال التاريخ والسيرة، له مجموعة من الكتب والمقالات.

ضمن نطاق المتطلَّبات التي كانت موجودة في عهد الشيخ الطوسي والمحقِّق الحلّي أعلى الله مقامهما؛ ذلك أن وقائع الحياة آنذاك كان بإمكانها تلبية حاجاتهم في ذلك العصر فقط، إلاّ أن مسائل ذلك الوقت لم تَعُدْ كافيةً لزماننا»[٣].

ويجب على الفقه في أيّامنا هذه أن يتناول الظواهر الاجتماعيّة، ويوسّع من دائرة أبحاثه ونفوذه.

وبالإضافة إلى منهجه الواقعيّ في الفقه فقد كان يستعين بالنظريّات العلميّة في أبحاثه الفقهيّة. والآراءُ التي تبنّاها ممزوجةٌ بالنتائج العلميّة التي لها أهمّيّة بالغة في صحّة ورصانة المسائل.

ومنها: أنه اختار في موضوع (الكحول) المستحصَل من الخشب الرأي القائل أنّه ليس مسكراً، ولا نجساً، ويعطي شرحاً لطيفاً لإثبات هذا الأمر حول التراكيب الكيميائيّة للكحول، ويحصل منها على النتيجة[٤].

وفي ما يتعلق بعلم الفراسة، وهو علمٌ لمعرفة صلة الأب بالولد، و...، يرى أنّه لو حصل الاطمئنان عن طريق العلم الحديث أيضاً فالولد يُلحَق بالأب[٥].

وتجدر الإشارة إلى أنه يتبنّى ذلك الصنف من النظريّات والآراء العلميّة التي تتعدّى مرحلة الفرضيات، وتصل إلى مرحلة الإثبات[٦]. وقد تسبَّبت النظرة الواقعية في المسائل الفقهيّة، والتقييم الخاص للمصادر الفقهيّة، والدقّة في دراسة سند الروايات ودلالتها، والقول بحجّية بعض أوجه الإجماع، والابتعاد عن النظرة الفرديّة للفقه، والاهتمام بالبعد الاجتماعيّ للمسائل، تسبَّبت كلّها في أن يلِجَ في ميادين جديدة.

وسنحاول في هذه المقالة أن نستعرض جانباً من الآراء الفقهيّة الجديدة والمبتكَرة لهذا العالم الجليل في محاور أربعة، وهي:

١ـ التقسيم الجديد للفقه.

٢ـ الآراء الحكوميّة.

٣ـ الآراء الاجتماعيّة.

٤ـ الآراء الاقتصاديّة.

ولدى دراستنا للآراء الفقهيّة للسيد الشهيد الصدر سنولي اهتمامنا الأكبر

لكتبه في الإفتاء والفقه، مثل: (الفتاوى الواضحة)، و(حاشية منهاج الصالحين)، و(بحوث في شرح العروة الوثقى).

أولاً: التقسيم الجديد للفقه

للتعرُّف على أيّ علم من العلوم معرفة دقيقة ومعمَّقة، والوقوف على جميع جوانبه، وكيفية ارتباط أيّ جزء منه بالجزء الآخر، ومقدار ذلك الارتباط، فإنّنا مضطرون للدخول إليه من ناحية تقسيم ذلك العلم وتبويبه.

الفقه من العلوم الواسعة ذات الجوانب المتعدِّدة، التي لابدّ من التفكير بتقسيمه وتبويبه إلى أبواب متعدّدة؛ للإلمام بجميع مواضيعه. ولكن تجدر الإشارة إلى أنّه كان للفقه منذ القدم، وما يزال، أبوابُه حسب احتياجات العصر الذي يمرّ به، ولكنّ المهم في ذلك هو التجدُّد بما يواكب حاجة كلّ عصر لذلك.

السيد الشهيد الصدر من أولئك المجدِّدين، وقد جعل التبويب الجديد في الفقه من صلب اهتماماته. ولغرض الوقوف على أصالة وعمق إبداع هذا العالم سنلقي نظرة على خلفيّة هذا الموضوع.

الخلفيّة التاريخيّة لتقسيم الفقه

في أوّل تقسيم للفقه تمّ تقسيمه إلى قسمين، هما: العبادات؛ والمعاملات.

فالعبادات هي الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والخمس، والحجّ، والجهاد.

والمعاملات تشمل بقيّة الأحكام الفقهيّة، المسمّاة بالمعاملات بالمعنى الأعمّ، في مقابل المعاملات بالمعنى الأخصّ، وهي التجارة والمسائل المرتبطة بها.

ويلاحظ هذا التقسيم بين العلماء الشيعة والسنّة على حدٍّ سواء. وفضلاً عن وجوده في الكتب الفقهيّة فهو موجودٌ في الكتب الأصوليّة أيضاً. وهناك جملة من الأسباب والدواعي والتحليلات لهذا التقسيم، صادرةٌ عن أصحاب الرأي والعلماء، سنشير لها في ما يلي:

١. يرى الغزّالي(٥٠٥هـ) أن عمل بني آدم على أربعة: اثنان منهما يرتبطان بالباطن: المهلكات؛ والمنجيات؛ واثنان يرتبطان بالظاهر، وهما:

الركن الأول: إقامة أمر الحقّ، والمسمّى بالعبادة.

الركن الثاني: هو المحافظة على الأدب في الحركات والسَّكَنات والمعاش، ويسمى بالمعاملات[٧].

ولا شكّ في أنّ الأوامر الإلهيّة تؤخَذ بنظر الاعتبار في بعض الآداب والأعمال المعيشية. وهي من هذه الناحية تحظى بالقيمة. والبعض من الآداب الاجتماعيّة لها بعدٌ ثقافيٌ وقوميٌّ، وغير مرتبطة بالدين.

٢. يقول الفاضل المقداد في تفسيره لهذا التقسيم: «كمال الإنسان إما أنّه في الحصول على الفائدة؛ أو بإبعاد الضرر والحصول على الفائدة؛ وإما أن يكون ذلك للمستقبل القريب أو للمستقبل البعيد. فالفائدة للمستقبل القريب يمكن الحصول عليها بالتعامل والأكل والشرب والتزاوج، والفائدة للمستقبل البعيد تتحقّق بالعبادات؛ وإبعاد الضرر بالقصاص وما شاكل ذلك»[٨].

وبالنتيجة فإن ما يحقّق النفع والفائدة للمستقبل يسمّى العبادة، وما ينطوي على إبعاد الضرر والنفع العاجل يسمّى بالمعاملة.

٣. قسّم القاضي عبد العزيز ابن البرّاج(٤٨١هـ) الفقهَ إلى قسمَيْن: العبادات؛ وغيرها. وتناولها بذريعة أسبقيّة الكتب العباديّة على غير العباديّة: «المسائل الشرعيّة على ضربين: قسمٌ منها مكلَّف بأدائها جميع أفراد البشر، وهي شاملة؛ والقسم الآخر ليس كذلك.

القسم الأول: وهي الصلاة، وحقوق الأموال (الزكاة والخمس)، والصوم، والحجّ، والجهاد.

وبقيّة الأحكام ليست محلّ ابتلاء الجميع بها.

وبما أن العبادات محلّ ابتلاء الجميع بها فيجب تقديمها على بقيّة الأبواب الفقهيّة. والصلاة أعمّ من العبادات الأخرى، وهذا يقتضي تقديمها على بقيّة العبادات. وبما أن الصلاة لا يصحّ إيقاعها بدون الطهارة يجب تقديم كتاب الطهارة على بقية

الأبواب الفقهيّة»[٩].

وبالرغم من أن شرح ابن البرّاج يبدو صحيحاً بشكل عامّ، أي إنّ العبادات هي محلّ ابتلاء الجميع بها، ولكنْ من خلال الدقّة والتأمُّل نكتشف أن بعضاً من العبادات، مثل: الحجّ والجهاد، إنّما تجب وفقاً لبعض القياسات والمعايير، ولا تشمل جميع المكلَّفين، في حين أن أبواب الأطعمة والأشربة والزواج تتَّسم بشموليةٍ أكبر.

تقسيم الفقه عند فقهاء الإماميّة

رغم أن فقهاء الشيعة قدَّموا العبادات على المعاملات في كتبهم الفقهيّة وكتب الحديث فإنّهم لم يفعلوا ذلك في ترتيب أبواب المعاملات، ولم يتصرَّفوا وفقاً لتقسيم عامّ.

فقد تطرَّق ثقة الإسلام الكلينيّ(٣٢٩هـ) في فروع (الكافي)، بعد أن ذكر العبادات، إلى الكتب الاقتصاديّة والمعيشية، ومن ثم ذكر النكاح والإرث والمسائل المرتبطة بها والحدود والديات والقضاء والأيمان.

ويتناول الشيخ الصدوق(٣٨١هـ) في (مَنْ لا يحضره الفقيه) القضايا والأحكام بعد الأبواب العبادية، ويذكر الأيمان والنذر والكفارات بعد العتق والمعيشة، ومن ثم كتاب النكاح، وأخيراً يذكر الإرث.

وقد تصرّف الشيخ الطوسيّ في (النهاية) كالشيخ الصدوق، مع فارق أنّه ذكر الحدود والديات بعد الإرث.

حتّى جاء القاضي النعمان المصريّ (٣٦٣هـ)، مفتي الديار المصرية، وبدأ (دعائم الإسلام) بالعبادات، وأتمّه بأبواب القضاء.

وننتقل الآن إلى آراء أخرى غير الآراء المذكورة، والتي أعطت تقسيمات أخرى للفقه، إضافة إلى التقسيمات المذكورة حول تقسيم أبواب الفقه:

١ـ قسَّم أبو الصلاح الحلبيّ(٤٤٧هـ) التكليف الشرعي إلى ثلاثة أقسام: العبادات؛ والمحرَّمات؛ والأحكام. ولكنْ عند ذكر أبواب الفقه يعرضها في قسمَيْن، هما: العبادات؛ والأحكام.

ففي باب العبادات ورد ذكر الوفاء بالنذر والعهد والوعد والقَسَم وأداء الأمانات والخروج من حقوق الآخرين والوصيّة وأحكام الجنازة، إضافة إلى العبادات. وفي باب الأحكام خصَّص باباً للقضاء والشهادات[١٠].

ومن الواضح أن هذا الطرح لم يكن جامعاً، ولا يلاحظ عليه التناسق والتوافق.

٢ـ أضاف عبد العزيز بن سلاّر(٤٦٣هـ) عنصراً آخر، يُدْعى العقد، على العناوين العامّة لأبواب الفقه.

فهو يقسِّم الأبواب الفقهيّة في البداية إلى قسمَيْن: العبادات؛ والمعاملات. ويقسِّم المعاملات كذلك إلى قسمَيْن: العقود؛ والأحكام. وطبقاً لتبويبه فهو يشمل عقود الإيقاعات أيضاً، وكل ما هو خارجٌ عن هذا النطاق يسمّى بـ (الأحكام)[١١].

٣ـ للمحقِّق الخواجة نصير الدين الطوسيّ(٦٧٢هـ) في الأخلاق الناصرية، الذي يعود تاريخ تأليفه لسنة ٦٦٢هـ، تقسيمٌ في الفقه في موضوع الحكمة العمليّة جديرٌ بالاهتمام.

ففي البداية يقسِّم القانون الذي يكون مبدؤه الوضع إلى قسمَيْن: ما كان سببه إجماع رأي جماعة يسمّيه العادات والتقاليد؛ وما كان سببه رأي شخصية كبيرة، كالنبي أو الإمام، يسمّيه النواميس الإلهية أو الفقه. ويقسِّم ذلك إلى ثلاثة أقسام: ما يتعلَّق بالشخص نفسه، بدون أن يكون مرتبطاً ببقيّة الناس، يسمّيه العبادة؛ وما كان يرتبط بأفراد آخرين فهو النكاح والمعاملات؛ وما يتعلق بالمجتمع والأواصر الاجتماعيّة والمدن يسمّيه الحدود والسياسات. قال: «وأما ما كان مبدؤه الوضع... إذا كان بسبب ما يقتضيه رأي عظيم، كنبيّ أو إمام، يسمّى بالنواميس الإلهية. وهو الآخر على ثلاثة أصناف: **الأوّل**: ما كان يعود لأيّ شخص على انفراد، كالعبادات وأحكامها؛ **والثاني**: ما كان يعود لأهل المنازل بالمشاركة، كالنكاح وغيرها من المعاملات؛ **والثالث**: ما كان يعود لأهالي المدن والأقاليم، مثل: الحدود والسياسات، ويُسمّى هذا النوع من العلم بعلم الفقه»[١٢].

هذا التقسيم لم يحظَ باهتمام الفقهاء، ولم يبادروا للعمل عليه، في حين كان بإمكانه أن يكون أنموذجاً جيِّداً لتقسيم الفقه.

ومن النقاط الإيجابية لهذا التقسيم الاهتمام بالبعد الاجتماعيّ والسياسيّ للفقه، والذي يبدو وكأنه يطرح هنا للمرّة الأولى.

إن الحديث عن هذا المشروع في كتاب أخلاقيّ، وليس فقهيّاً، والتقسيم الجديد الذي طرحه معاصره المحقّق الحلّي(٦٧٦هـ)، صاحب (الشرائع)، لتبويب الفقه، والإبهام الموجود فيه، أصبح السبب في أن لا يتناول هذا المشروع أيّ عالم من علماء الشيعة.

ولكنْ نجد من المناسب هنا أن نوضّح النقطة التالية، وهي أن الفقه النابع من قوانين جاء بها بشرٌ ربّانيٌّ تستحقّ التأمُّل فيها. وهذا الأمر في حدّ ذاته يُعَدّ اهتماماً بأفضليّة القانون الإلهيّ على القوانين البشريّة.

٤ـ قسّم المحقّق الحلي(٦٧٦هـ) المسائل الفقهيّة إلى أربعة أقسام، مستلهماً ذلك من التقسيم الذي جاء به سلاّر للفقه، وهي: العبادات؛ والعقود؛ والإيقاعات؛ والأحكام. وألّف كتاب (الشرائع) على هذا الأساس. وما زال هذا التقسيم هو المهيمن على الفقه.

وقد سار تلميذه الممتاز العلاّمة الحلّي(٧٢٦هـ) على هذا التقسيم في كتب (تحرير الأحكام) و(تذكرة الفقهاء) و(منتهى المطلب)، وأصبح سبباً لتداوله وانتشاره.

وأخذ الشهيد الأول، وتلميذه الفاضل المقداد، والشيخ البهائي، بهذا التقسيم في بداية (مشرق الشمسين) و(إكسير السعادتين)[١٣]. وقالوا أقوالاً متعدِّدة في تفسير هذا التقسيم وحصره:

تناول الشهيد الأوّل(٧٨٦هـ) تفسير وتوضيح هذا التقسيم في كتاب (القواعد والفوائد)[١٤]، وبقيّة مؤلّفاته. واتّبعه في ذلك الفاضل المقداد(٨٢٦هـ) في (نضد القواعد)[١٥] و(التنقيح الرائع)[١٦]. وذهب ابن أبي الجمهور الإحسائيّ على مذهبهما في (الأقطاب الفقهيّة)[١٧]، حيث قال: «المواضيع الفقهيّة إمّا أنها تتعلّق بالآخرة؛ أو بالدنيا. القسم الأوّل منها تسمّى بالعبادات؛ والقسم الثاني بالمعاملات. وتنقسم المعاملات إلى قسمين؛ لأنّ مواضيعها إمّا أنها ترتبط بالتزام الأفراد؛ أو ليس فيها أيّ التزام. القسم

الذي لا التزام فيه يسمّى بالأحكام والمواضيع القضائية والجزائية تشمل الإرث والحدود والديات؛ وما يؤدي إلى الالتزام على صنفَيْن: إمّا من طرفين؛ أو من طرف واحد. فما كان من طرفَيْن فعقودٌ، وما كان من طرفٍ واحد فإيقاعٌ. وهذه القوانين لغرض الحفاظ على مقاصد خمس: الدين؛ والنفس؛ والمال؛ والنسب؛ والعقل. فالعبادات تحافظ على الدين، والأحكام الجزائية والقصاص تحافظ على الأنفس، والمعاملات تحافظ على الأموال، والنكاح يحافظ على الأنساب... والحدود والتعزيرات تحافظ على العقل، وما يحافظ عليها جميعاً هو القضاء والشهادات».

وقد سجَّل الدكتور محمود الشهابيّ بعض الملاحظات على هذا الحصر، وشرحه، بالقول: «لن تَجِدَ حكماً من الأحكام الإسلاميّة يمكن أن يصنَّف على أنه حكم (دنيويّ) أو (أخرويّ) محض، أو أنه (فرديّ) أو (اجتماعيّ) صرف، بل تجد البعد الدنيويّ والأخرويّ، وكذلك البعد الفرديّ والاجتماعيّ، في جميع الأحكام. وعلى هذا الأساس أعتقد أن القوانين الإلهيّة تضمن سعادة البشريّة»[١٨].

ونعلّق على قوله هذا بالإشارة إلى أنّ الشهيد الأوّل في (القواعد)، والفاضل المقداد في (نضد القواعد)، عندما أوردا هذا التقسيم كانا على علم بهذه الملاحظة؛ ولهذا قالا: «ما كان هدفه الأهمّ الآخرة يسمّى العبادة؛ وما كان هدفه الأهمّ الدنيا فهو المعاملة».

إن التعبير بالأهم هنا في مقابل المهمّ يعني أنّ العبادات على الرغم ممّا لها من فائدة دنيويّة إلاّ أن الهدف الأساسي لإيجادها وجعلها هو الآخرة، وبعبارة أخرى: بُعدها الأخرويّ مقدَّم على بُعدها الدنيويّ، وعند التعامل فالمسألة على العكس من ذلك. ومن الواضح أنّ التقسيم في القوانين الفرديّة والاجتماعيّة قائمٌ على أساس مراعاة الأهمّ والمهمّ.

الإشكال الذي ينطوي عليه هذا التقسيم هو الضعف الحاصل في أبواب الفقه.

ففي مثل مسألة النكاح والطلاق يقعان في قسمَيْن منفصلَيْن عن بعضهما البعض، في حين أنهما مرتبطَيْن ببعضهما.

والجعالة خارجةٌ عن البيع والعقود، وتدخل ضمن حدود الإيقاعات.

والسبق والرماية المرتبطَيْن بالجهاد يُذكران بشكلٍ منفصلٍ عنه.

والإقرار بعنوان الإيقاع يفصل عن باب القضاء والشهادات[١٩].

وبالتالي فإنّ هذا التقسيم ليس له تنظيمٌ منطقيّ ومترابط.

٥. عرض الفيض الكاشاني(١٠٩٠هـ) في كتبه الفقهيّة والحديثيّة تقسيماً آخر للفقه؛ إذ نظّم أبواب الفقه في قسمين:

أ. فنّ العبادات والسياسات.

ب ـ فنّ العادات والمعاملات.

وتأثّر الفيض الكاشاني بطرحه هذا بالغزّالي في (إحياء علوم الدين)[٢٠]، إلاّ أنه اعتبر العناوين التي اختارها الغزّالي غير كافية، وقام بإكمالها. فاختار الفيض العبادات والسياسات بدلاً عن العبادات، والعادات والمعاملات بدلاً عن العادات؛ لأنّه وجد أن القسم الأعظم من الأبواب العباديّة ذات بعد سياسيّ أيضاً؛ ومن ذلك: الجهاد، والحجّ، والزكاة، والخمس.

وفي كتاب (مفاتيح الشرائع) أورد في كلّ فنٍّ من الفنون خاتمةً للتذكير بالمسائل المرتبطة بذلك القسم.

ففي فنّ العبادات والسياسات ذكر الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والنذر والعهد والحسبة والحدود، وذكر في خاتمة ذلك الجنائز والنجاسات والطهارات والخمس والصدقات والاعتكاف والكفّارات والعمرة والزيارات والأَيْمان والمعاصي والقربات والإفتاء والعثور على اللقيط والدفاع والقصاص والديات وأحكام المرضى والوصيّة. وكلّ جزء من مباحث الخاتمة له صلة بجزء من القسم الأوّل.

وضمّ بقيّة الكتب الفقهيّة في قسم العادات والمعاملات[٢١].

إنّ تعبير الفيض الكاشانيّ في (مفاتيح الشرائع) بكلمة (فنّ) له خلفيّةٌ معيَّنة؛ لأنّ الفنّ مقابل العلم عبارة عن أسلوب التوافق واستخدام القواعد الكلّية النظريّة على الأشياء الخارجيّة؛ أي استخدام القواعد في العمل، من قبيل: الطبّ الذي يُعَدّ فنّاً من هذه الزاوية، وله جانب عمليّ. والفقه كذلك عبارة عن تطبيق القواعد النظريّة على المسائل الاجتماعيّة.

وقول الإمام الخميني: «الفقه نظريّة إدارة المجتمع من المهد إلى اللحد»[٢٢] إنّما يرمي إلى وجوب التوافق بين النظريّة والعمل، وأنه بدون الاهتمام بالوقائع الخارجيّة ليس بالإمكان إعطاء رأي فقهيّ صحيح، وتوقّع إعطاء الإجابة عن المسائل الاجتماعيّة.

تقسيم الفيض الكاشاني، والتقسيمات المماثلة له، لم يوافق عليها الفقهاء. وكما هو واضح من ترتيب أبواب الفقه فهو لا يمتلك التنسيق الكامل. كما أن الفيض الكاشاني لم يتمكّن من ذكر جميع أبواب الفقه تحت هذين العنوانين، بل اضطر لفتح خاتمةٍ أو مستدركٍ للقسم الأوّل والثاني.

تبويب أهل السنّة للفقه الإسلامي

تقسيم الفقه إلى العبادات والمعاملات أمرٌ مشهورٌ بين الفقهاء الشيعة والسنّة على حدٍّ سواء. وأورد الغزّالي هذا التقسيم في كتاب (كيمياي سعادت). ولكن في (إحياء علوم الدين) قسم جميع التعاليم والقوانين الدينيّة، بما فيها العقائد والأحكام والأخلاق، إلى أربعة أقسام، وهي: العبادات؛ والعادات؛ والمنجيات؛ والمهلكات[٢٣].

فالمنجيات تشمل العقائد والأخلاق الفاضلة. والمهلكات تشمل الشرك والمفاسد الأخلاقيّة.

والواقع أنّ الغزّالي(٥٠٥هـ) ذكر أبواب الفقه في قسمَيْن، هما: العبادات؛ والعادات. وبما أنّ هذا التقسيم لم يكن يستوعب كلّ الفقه فقد أعطى فقهاء الشافعية وبقيّة المذاهب الإسلاميّة تقسيماً آخر يستوعب جميع جوانب الفقه، وعلى النحو التالي: العبادات؛ والمعاملات؛ والنكاح؛ والجنايات[٢٤]. وقالوا في تفسير ذلك: «المسائل الفقهيّة إمّا أنها مرتبطة بالأمور الأخرويّة؛ أو بالأمور الدنيويّة. وما يحقّق السعادة الأخرويّة هو العبادة؛ وما له دورٌ في تحقيق السعادة في الدنيا على أقسام: أحياناً تكون لغرض تنظيم صلة الناس ببعضهم البعض، وتسمّى المعاملة؛ أو لغرض الحفاظ على النوع البشريّ، وتسمى المناكحات؛ أو عبارة عن قوانين تهتمّ بالحفاظ على بقاء الفرد والنوع معاً، وهي الأحكام الجزائيّة في الإسلام، وتحمل عنوان

(الجنايات)»[٢٥].

هذا الشرح عن محمد بن محمود الآملي(٧٥٣هـ)، صاحب كتاب (نفائس الفنون). واعتبره البعض شافعياً[٢٦]، والبعض الآخر حنفياً[٢٧]، وفريق آخر، مثل: القاضي نور الله الشوشتري[٢٨]، وآغا بزرگ الطهراني[٢٩]، اعتبروه شيعياً؛ لأنّه من ضمن تلامذة العلاّمة الحلّي، وكان يحضر في مدرسة السلطانيّة الجوّالة، وله كلامٌ عن أئمّة الشيعة يدلّ على أنّه شيعي[٣٠].

وعلى أيّة حال يبدو أنه تأثّر في هذا التقسيم بالخواجة نصير الدين الطوسيّ. وقالوا: لقد كان متأثّراً في أسلوب تأليفه بالخواجة نصير الدين، وقطب الدين الشيرازي[٣١].

هذا التقسيم كان منتشراً بين فقهاء السنّة أكثر منه بين فقهاء الشيعة.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن هناك تقسيمات أخرى ذكرت في الكتب الفقهيّة القديمة للسنّة[٣٢]. وقسم المعاملات له تقسيماتٌ أخرى في كتبهم الجديدة، وهي متأثّرة بالنظريّات الحقوقيّة الجديدة[٣٣].

كما يُلاحَظ في الكتب الجديدة تقسيم الفقه إلى قسمَيْن، هما: العبادات؛ والعادات، من قبيل: كتاب (توضيح الأحكام).

والعادات في هذا التقسيم هو المعاملات بمعناه الأوسع الشامل: «العادات هو استخدام ما خلقه الله تعالى لعباده، كالأطعمة والأشربة والمراكب والمساكن والصناعة والاختراعات والمعاملات. وجميعُها مباحةٌ وجائزةٌ، إلاّ ما حرَّمه الله ورسوله؛ إذ إنّ استخدامها يلحق الضرر بالدين والبدن والناموس والأنساب والأموال».

ووضعوا قاعدة في هذا الخصوص تقول: «الأصل في العادات الإباحة، فلا يُمنَع منها إلاّ ما حرّمه الله ورسوله»[٣٤].

ويطبِّقون هذه القاعدة العامّة في العقود والمعاملات، إلاّ إذا أدى ذلك إلى الربا أو الضرر.

واستنتجوا من التقسيمات المذكورة نتيجةً أساسيّة مفادها: «الفقه الإسلاميّ مجموعةٌ من القواعد الدينيّة والحقوقية. وإنّ الله تعالى أنزل أوّليات الشريعة والقوانين.

ونتيجةً لذلك يُصار إلى البحث في علم الفقه عن العبادات، وكذلك الأمور الاقتصاديّة والمسائل الاجتماعيّة والسياسيّة. وإن ارتباط الأمور الاجتماعيّة بالدين أمرٌ مؤكَّدٌ وواضحٌ. وهذا الأمر في حدّ ذاته دليلٌ على انسجام الدين مع المجتمع والسياسة. كما أنّ أحكام المعاملات في الماضي كانت متداخلةً لدى الأمم مع العادات الدينيّة والمذهبيّة. وإنّ فكرة فصل الدين عن السياسة، أو بتعبير آخر: فصل القانون عن الدين، بدأ بشكلٍ تدريجيّ في الغرب، ونفذ إلى العالم الإسلاميّ، وضغط المفكّرون الذي درسوا في الغرب باتّجاه هذا الفصل»[٣٥].

الصدر وتبويب الفقه

كان الشهيد الصدر مجتهداً عارفاً بالأسس الدينيّة، وذو فكر متجدِّد ومعلومات واسعة، ومطّلعاً على المدارس الحقوقية الجديدة بكلّ دقّة. وكان يريد إدخال الفقه إلى المجتمع، ولكنه كان يرى التقسيم الشائع للفقه إلى: العبادات؛ والعقود؛ والإيقاعات؛ والأحكام، غيرَ كافٍ لهذه المهمّة؛ لأنه يهتمّ بالبعد الفرديّ أكثر منه بالبعد الاجتماعيّ. ولهذا وضع إطاراً جديداً وأسلوباً جديداً لنظريّاته في شأن الحكومة والمجتمع.

ويهتمّ مشروعه بالجوانب المتعدِّدة للفقه، كالبعد الحكوميّ؛ والاجتماعيّ؛ والاقتصاديّ؛ والمسائل الأسريّة؛ أو المسائل الشخصيّة. وصمَّم كتابه (الفتاوى الواضحة) على أساس هذه الخطّة.

ولكنْ ممّا يؤسَف له أنّ ما وَصَلَنا من هذا الكتاب القيِّم هو كتاب العبادات فقط، وليس من الواضح على وجه الدقّة هل أن الأجزاء الأخرى من هذا الكتاب تمّ تأليفها أم لا؟

وتمّ في هذا المشروع تقسيم جميع الأبواب الفقهيّة إلى أربعة أقسام كلّيّة، وخصَّص لكلّ بابٍ منها أبواباً متعدِّدة:

١ـ العبادات.

٢ـ الأموال.

٣ـ السلوك والآداب الشخصيّة.

٤ـ السلوك والآداب العامّة والحكوميّة.

١ـ العبادات ـــ

ويشتمل على: الطهارة، والصلاة، والصوم، والاعتكاف، والحجّ والعمرة، والكفّارات.

٢ـ الأموال ـــ

أـ الأموال العامّة: وهي الأموال المخصَّصة للمصالح العامّة، مثل: الخراج والأنفال والخمس والزكاة و....

ورغم أنّ للخمس والزكاة جانباً عبادياً فإنّ الجانب الاقتصاديّ والماليّ لهما أقوى.

ب ـ الأموال الخاصّة: وهي الأموال التي لها مالك خاصّ أو أكثر، ووردت تعليماتها في فقرتَيْن، هما:

١ـ الأسباب الشرعيّة للتملُّك أو الحقّ الخاصّ في الأموال، مثل: إحياء الموات وحيازة الصيد وتبعيّة الميراث والضمانات والغرامات وغيرها.

٢ـ أحكام التصرُّف في الأموال، مثل: بيع الصلح والشركة والوقف والوصيّة وغيرها.

٣ـ السلوك والآداب الشخصيّة التي لا ترتبط بالعبادات والأموال ـــ

ووُضعت في مجموعتَيْن:

أـ الأُسَريّة، كالنكاح وطلاق الخُلع والمباراة والظهار واللعان والإيلاء وغيرها.

ب ـ الاجتماعيّة، وسلوك الفرد مع المجتمع، كالأطعمة والأشربة والألبسة والمساكن وآداب المعاشرة وأحكام النذر والعهد والقَسَم والذبح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها.

٤ـ الآداب العامّة والأمور الحكوميّة

وتشمل سلوك الأجهزة الحكوميّة والعامّة في مسائل الحكومة، كالصلح والحرب والعلاقات الدوليّة والولاية العامّة والقضاء والشهادات والحدود والجهاد وغيرها[٣٦].

وتظهر الجوانب الاجتماعيّة والحكومية والاقتصاديّة في هذا التقسيم بشكل جليّ، ممّا يدلّ على أنّ الإسلام ليس مجرّد دين عبادة فقط، فله برامج للمسائل الاقتصاديّة والحكوميّة، وكذلك للملكيّة الخاصّة وللأمور الحكوميّة والعلاقات الدولية.

إن إجراء الدراسات والأبحاث في كلٍّ من هذه الأقسام الأربعة بشكلٍ مستقلٍّ سيكون مفيداً، ويمكن أن نطرح الأبحاث العلميّة الجديدة بشكلٍ متساو ومتوازنٍ، والعمل باتّجاه تفعيل الفقه.

ويُنقَل أن الشهيد الصدر كان يريد أن يتناول أحكام المعاملات بشكلٍ متساوٍ مع المسائل الحقوقيّة[٣٧].

وانطلاقاً من المشروع الذي قدَّمه الشهيد الصدر سنقوم الآن بتناول آرائه الجديدة والمبتكَرة في ثلاثة محاور:

ثانياً: الصدر والفقه السياسي

يرى السيد الشهيد محمد باقر الصدر أن الإسلام يمتلك برنامجاً وقانوناً في كلّ مجال من مجالات الحياة. ويعتقد أن الحاكم الإسلاميّ يتحمَّل مسؤوليّة تطبيق القوانين الشرعيّة، وأنّ دائرة صلاحيّاته واسعةٌ للغاية. ولكنّ الفقيه في عصر الغيبة الكبرى يقف على رأس هرم السلطة والحكومة الإسلاميّة، ويجب تنفيذ أوامره.

دائرة نفاذ أمر الحاكم

رأي الشهيد الصدر في دائرة نفاذ حكم الحاكم من ضمن الآراء التي قلّما نجدها بهذا المستوى من الوضوح في كلمات الفقهاء من قبله؛ لأنّها لم تكن محلّ

ابتلاء، سوى في قضية ثورة التنباك؛ إذ ردّاً على طلب البلاط القاضي بكسر فتوى تحريم التنباك قال فريقٌ من الفقهاء بعدم جواز ذلك، وعدم انسجامه مع فتوى الميرزا الشيرازي(٣٨)، في حين أن هذه الفتوى صدرت ضمن حدود الأمر المباح.

يرى الشهيد الصدر أن الحكم أو القرار الذي يصدره الحاكم الإسلاميّ على أساس المصلحة العامة يُعَدّ ملزِماً لجميع الأفراد، ويجب عليهم تطبيقه، حتّى وإن كان البعض يرى أنه لا يمتلك المصلحة الضروريّة. وإنّ نطاق الحكم أوسع من المباحات، ويشمل ما يرتبط بالمصالح الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة. قال﴿رحمه الله﴾: «وإذا أمر الحاكم الشرعي بشيءٍ؛ تقديراً منه للمصلحة العامّة، وجب اتّباعه على جميع المسلمين، ولا يُعذَر في مخالفته، حتّى مَنْ يرى أن تلك المصلحة لا أهمّية لها. ومثال ذلك: إنّ الشريعة حرَّمت الاحتكار في بعض السلع الضروريّة، وتركت للحاكم الشرعيّ أن يمنع عنه في سائر السلع، ويأمر بأثمان محدَّدة تبعاً لما يقدِّره من المصلحة العامّة، فإذا استعمل الحاكم الشرعيّ صلاحيّته هذه وجبت إطاعته»(٣٩).

هذا الرأي يدلّ على مدى اتّساع دائرة صلاحيّات الحاكم الإسلاميّ، ويوضِّح النقطة التالية، وهي أن الأحكام تتغيَّر وفقاً للظروف الزمانيّة والمكانيّة. ومعرفةُ هذا التغيير من مسؤوليّة الوليّ الفقيه.

ويرى الشهيد الصدر أن إحدى طرق الحلّ لإزالة مشاكل المجتمع هو تدخُّل الدولة وإشرافها على السوق والأمور الاقتصاديّة(٤٠).

ويرى أن فتوى الحاكم الشرعي أقوى من جميع القوانين، ولا يجيز خرقَه لأيّ شخص؛ لأنّه لو تمّ خرق أمر الحاكم سيؤدّي ذلك إلى التقليل من شأن الحاكم ومكانته، ولن تنتظم أمور البلاد، وتعمّ الفوضى جميع الأرجاء.

يقول السيد محسن الحكيم في (منهاج الصالحين): «حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يمكن نقضه، حتّى المجتهد الآخر لا يملك مثل هذا الحقّ، إلاّ إذا علم بمخالفته للواقع، أو أنّه صدر على نحوٍ بحيث حصل تقصيرٌ في مقدّماته».

ولا يوافق الشهيد الصدر في حاشية منهاج الصالحين على هذا الاستثناء، وخاصّةً عندما يكون الحكم صادراً على أساس الولاية العامّة وممارسة أمور

الحكم، فيقول: «إذا كان الحكم كاشفاً عن الواقع، كموارد المرافعات، فلا يجوز نقضه، حتّى مع العلم بالمخالفة، ويجوز للعالم بالمخالفة أن يرتِّب آثار الواقع المنكشِف لديه، وأما إذا كان الحكم على أساس ممارسة المجتهد لولايته العامّة في شؤون المسلمين فلا يجوز نقضه، حتّى مع العلم بالمخالفة، ولا يجوز للعالم بالخطأ أن يجري على وفق علمه»(٤١).

ويقسِّم الشهيد الصدر حكم الحاكم هنا إلى قسمَيْن: الحكم الكاشف للواقع، ويصدر أمره بشأن ما هو واقع، من قبيل: المرافعات، وباب القضاء؛ إذ يسعى إلى تنفيذ كلّ ما له حقيقة؛ والحكم الصادر من الوليّ الفقيه على أساس المصالح العامّة.

فبالنسبة إلى الحكم الأوّل لا يجيز نقضه عمليّاً، ولكنّه يرى أن الشخص المتيقّن من خطأ القاضي يستطيع أن يرتِّب آثار الواقع المنكشِف لديه. فمثلاً: لو أعطى الحاكم الشرعي في مرافعة ماليّة الحقّ للسيد (أ)، ورأى مجتهدٌ أو شخصٌ آخر أنّ الحقّ للسيد (ب)، وفقاً للأدلّة المتوفِّرة لديه، فليس بإمكانه مخالفة الحكم الصادر من قبل الحاكم الشرعي، ويقول: إن هذا الحكم مخالفٌ للشرع، ولكنْ لو أراد أن يشتري البضاعة المختلَف عليها، والتي هي الآن بيد السيد (أ)، وفقاً للحكم الصادر، يستطيع القول: لن أتعامل معكَ بدون موافقة السيد (ب)، الذي يعتقد في الواقع أن المال له.

وأما بالنسبة للأوامر والقوانين الحكومية، فبالإضافة إلى أنه لا يملك الحقّ في مخالفة ونقض ذلك الحكم، لا يستطيع العمل وفقاً لما يراه، بل يجب عليه الإذعان للعمل وفقاً لما يراه الوليّ الفقيه.

وهذا يعود إلى أن الاستقرار وانتظام الأمور لن يتحقّق بدون العمل بحكم الحاكم.

فلو افترضنا أن الحاكم أخطأ في تشخيص المصلحة العامّة فالمفاسد الناجمة عن عدم التعاون مع الحاكم ستكون أكبر من الإعراض عن العمل بأمرٍ خاطئ؛ لأن عدم التعاون هذا يؤدّي إلى أن تفتقد بقيّة أحكام الحاكم لسلطة تنفيذيّة قويّة

ورصينة، ويعاني المجتمع من الفوضى.

ولكن يجدر أن نشير هنا إلى أنه قبل اتّخاذ القرار بإمكان أيّ فردٍ أن يبدي رأيه، ويستطيع؛ من باب (النصيحة لأئمة المسلمين)، أن يعبِّر عن رأيه، ولكنْ عندما يتمّ اتّخاذ القرار لا يحقّ لأيّ فردٍ أن يخالف. واتّباع أسلوب ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾ (آل عمران: ١٥٩) يكون قبل اتّخاذ القرار، ولكن بعد ذلك يجب أن نتّجه باتّجاه تنفيذه. يقول أمير المؤمنين عليه السلام لابن عباس: «لكَ أن تشير عليَّ، وأرى، فإنْ خالفتُك فأطِعْني»[٤٢].

الحاكم الشرعي يأخذ المصلحة العامّة بنظر الاعتبار، ولديه معلومات خاصّة ووجهات نظر خاصّة بعيدة المدى يجهلها الآخرون.

ويقول الشهيد الصدر بوجوب تنفيذ حكم الحاكم في جميع الشؤون الاجتماعيّة، ومنها:

١. جمع الزكاة

لو حكم الفقيه الجامع للشروط بأن يدفعوا إليه الزكاة يجب على الجميع تنفيذ أمره، وفقاً لرأي الشهيد الصدر، سواء كانوا من مقلّديه أم لا؛ ولكن لو أفتى بذلك فسيكون تنفيذه واجباً على مقلّديه فقط.

قال رحمه الله: «لو حكم الفقيه الجامع للشروط في عصر الغيبة بأن يُدفع الزكاة إليه فالأقرب وجوب العمل به من قبل الجميع، سواء كانوا مقلّديه أم لا؛ ولكن لو أفتى فإن إعطاء الزكاة للحاكم الشرعيّ سيكون واجباً على مقلّديه فقط»[٤٣].

٢. الانتفاع بالمعادن

يرى الكثير من الفقهاء أنّ المعادن من الأنفال، وبالتالي لا يحقّ لأحد استخراجها بدون إذن الحاكم الشرعي.

ويذهب الشهيد الصدر كذلك إلى هذا الرأي، ويرى أنه لا فرق في ذلك بين الأراضي المفتوحة عنوةً، والتي تُعَدّ من الأموال العامّة، وبين غيرها من الأراضي.

يقول‏‏رحمه الله : «لا يبعد وجوب الاستئذان من وليّ المسلمين مطلقاً؛ من ناحية كون المعدن من الأنفال، من دون فرق بين الأرض الخراجيّة وغيرها»[٤٤].

٣ـ الحمل على الطلاق أو الصلح

تحدَّث فقهاء الشيعة في أكثر من موضع عن الطلاق بأمر الحاكم الشرعيّ، وعن حمل الزوج على الطلاق. ومن ذلك: عدم دفع النفقة للمرأة[٤٥]، وجنون الرجل[٤٦]، وفقدان الرجل[٤٧]، والإيلاء، الذي يُجبر فيه الحاكم الشرعيّ الرجل على الطلاق أو الصلح[٤٨]. ولكن يبدو أنهم لم يعطوا حكماً واضحاً في شأن عدم مقاربة الزوج للزوجة.

وفي حاشية منهاج الصالحين، في كتاب الإيلاء، لا يرى الشهيد الصدر الحمل على الطلاق والصلح في الإيلاء فقط، بل يرى ذلك في عدم مقاربة الرجل للمرأة أربعة أشهر، إذا كان ذلك صادراً عن غضب الرجل، فللمرأة أن ترفع أمرها إلى الحاكم الشرعي، وللحاكم أن يجبره على الصلح أو الطلاق.

قال‏رحمه الله : «ولكنْ إذا غاضب الرجل امرأته، فلم يقربها من غير يمينٍ أربعة أشهر، كان لها أن ترفع أمرها إلى الحاكم الشرعيّ، فيجبره على أن يصالح أو يطلّق»[٤٩].

والواقع أن الشهيد الصدر يرى الأصل في إجبار الزوج على الطلاق أو الصلح هو إعراض الزوج عن القيام بالواجب الشرعيّ، وألغى الخصوصية عن الإيلاء.

هذه الفتوى تُعَدّ حلاً للنساء اللاتي تركهنّ أزواجهنّ، وهم غير مستعدّين لطلاقهنّ، ويعطي الصلاحية للحاكم الشرعيّ ليسعى في إيجاد حلٍّ لمشكلة هذا النمط من النساء، ويجبر الزوج على الطلاق أو الصلح.

٤ـ صلاحيّات الحاكم

انطلاقاً ممّا يمتلكه من رؤية سياسيّة لممارسة السلطة عندما يدور الحديث عن القيام بالأعمال الخلافيّة يُعتبَر الحاكم الشرعي وليّاً إجباريّاً للأفراد يعمل وفقاً

للمصلحة العامّة.

ففي ما يتعلّق بغصن الشجرة التي تطلّ على الجار، وتؤدّي إلى إلحاق الضرر به، يرى السيد محسن الحكيم أنّه بإمكانه قطع غصن شجرة الجار.

ولكن الشهيد الصدر يقول: «بإذن المالك أو بإذن وليّه الإجباريّ الحاكم الشرعيّ، مع تعذُّر إذنه، وتعذُّر إجباره»(٥٠).

هذه الفتوى تبيِّن أنّه يؤمن بتنظيم الأمور وفقاً للمصالح العامّة، وأنّ الحاكم الإسلاميّ له الحقّ في التدخُّل في مختلف الأمور، وبإمكانه استخدام القوّة والإجبار لإقامة الحقّ.

٥ـ تحديد الحدود

في المسائل التي تحتاج إلى تحديد الحدود يرى الشهيد الصدر أن الحاكم ووليّ أمر المسلمين هو المسؤول عن ذلك. وإذا ذكر حدٌّ معيَّن في إحدى الروايات فيرى أن ذلك يتعلَّق بزمن النبيّ وصلاحيّاته. فهو يرى أن حدود المسالك والطرق وحدود الآبار والعيون وغيرها تعود لرأي الحاكم الشرعيّ، ليحدِّدها وفقاً لمصالح المجتمع.

فقد جاء في كتاب (منهاج الصالحين) في مقدار عرض الطريق: «حدّ الطريق المبتكَر في المباحة مع المشاحة خمسة أذرع»(٥١).

وجاء في بعض الروايات أن المقدار المعيَّن هو خمسة أذرع(٥٢)، وفي البعض الآخر سبعة أذرع، كما جاء في روايات السنّة سبعة أذرع أيضاً(٥٣).

يقول الشهيد الصدر في حاشية هذه الفتوى: «ما لم يلزم وليّ الأمر؛ حسب المصلحة، بأزيد من ذلك»(٥٤).

وفي ما يتعلّق بحدود البئر والعين الوارد في (منهاج الصالحين)، والمأخوذ من الروايات، يرى أن الأصل في الضرر وعدمه وفي ما يتعلّق بالاحتفاظ بماء النهر للنخل والزرع المعيَّن له مقدار خاصّ هو تقدير وليّ الأمر، حيث يقول: «هذه التقديرات في النخل والزرع حسبيّة جنبيّة على تقدير وليّ الأمر للمصلحة ومقدار الحاجة»(٥٥).

وبناءً على ذلك فالحاكم الإسلاميّ والوليّ الفقيه له الولاية على جميع

المسلمين، وله أن يتدخَّل في مختلف الأمور، وما يصدره من أمرٍ وفقاً للمصلحة يجب على الجميع العمل به.

وفي المسائل المتعلّقة بالحكومة والمصالح العامّة لا يجوز للفرد أن يعمل وفقاً لمصلحته الخاصة.

وهذه الصلاحيات لوليّ أمر المسلمين تشمل جميع الشؤون الاجتماعيّة والاقتصاديّة والحقوقيّة والقضائيّة. وإنّ الفقه الإسلاميّ قائمٌ على أساس تشكيل الحكومة، ويمكن الوقوف على دور الوليّ الفقيه في كلّ موضعٍ من مواضع الفقه، وتسيير شؤون ومصالح المسلمين وفقاً لأوامره[٥٦].

٦ـ الصلاحيّات التشريعية للحاكم

من الضروريّ الالتفات إلى النقطة التالية، وهي أنّ مراد الشهيد الصدر لا يعني أن يتدخَّل حاكم المسلمين في جميع هذه الأمور، بل يرى أن سلطات البلاد هي التي تؤدّي هذا الواجب بإشراف الوليّ الفقيه.

فهو يقول بكلّ وضوح بشرعية السلطة التشريعيّة والتنفيذيّة التي يكون للناس دورٌ في انتخابها، وأنّ هذا الأمر مستمدّ من خلافة الإنسان لله، وقبول الأمانة الإلهية من قبل الإنسان: «إنّ السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أسندت ممارستها إلى الأمّة، فالأمة هي صاحبة الحقّ في ممارسة هاتين السلطتَيْن بالطريقة التي يعيِّنها الدستور. وهذا الحق حقّ استخلاف ورعاية، مستمدٌّ من مصدر السلطات الحقيقيّ، وهو الله تعالى»[٥٧].

ويعبِّر الشهيد الصدر في رسالة الجمهورية الإسلاميّة عن القوانين الإسلاميّة الثابتة بعنوان الدستور، ويرى أنّ نطاق عمل السلطة التشريعيّة يقتصر على القوانين المتغيِّرة، وفي الموضع الذي لا يوجد في شأنه قانون معيَّن، وهو ما يسمّيه بـ (منطقة الفراغ).

وفي ما يتعلَّق بالقوانين المتغيِّرة يرى أنّ المجتهدين إذا كانت لديهم آراء متعدِّدة بإمكان السلطة التشريعيّة أن تختار واحداً من تلك الآراء كإطار للقانون: «في

الأحكام التي يكون فيها للمجتهدين عدّة آراء مختلفة، حسب اجتهادهم، فالسلطة التشريعيّة مخيَّرة في اختيار أحدها وفقاً لمصلحة المجتمع»[٥٨].

وفي الأمور التي لم يصدر في شأنها قانونٌ من قبل الشرع، حول وجوبها أو حرمتها، ولا يوجد أمرٌ أو نهيٌ بشأنها، تستطيع السلطة التشريعيّة أن تضع قانوناً في شأنها، ويشمل ذلك أغلب الأمور العرفيّة والاجتماعيّة: «بالنسبة للأمور غير المشمولة بحكمٍ قاطع على الوجوب أو الحرمة تستطيع السلطة التنفيذيّة، الممثّلة للأمّة، أن تضع قانوناً بما تراه موافقاً لمصلحة الناس، وعلى النحو الذي لا يتعارض فيه مع أساس القوانين الإسلاميّة. وحدود هذه القوانين تشمل جميع الأمور التي وضعها الشرع لمصلحة الناس أنفسهم، وأعطى المكلَّف حرّيّة العمل بها، في حدود عدم معارضتها مع سائر الأحكام الشرعية، ونسمي هذه المنطقة بالمنطقة الحرّة لوضع القوانين (منطقة الفراغ)»[٥٩].

ويُستفاد من هذا الكلام أنّ التشريع في (منطقة الفراغ) يكون ضمن إطار نظرة الحكومة الإسلاميّة للمصلحة، ويأتي الفقيه الجامع للشروط على رأس تلك الحكومة، وجميع السلطات تخضع له. ومن هنا لا يحقّ للفرد أن يشرِّع قانوناً ملزِماً لنفسه أو للمجتمع في المواضع التي لا يوجد فيها حكمٌ إلزاميٌّ. فالتشريع نابعٌ من المصلحة التي يراها الحاكم والحكومة الإسلاميّة والوليّ الفقيه، وهو حاكم المسلمين، يقوم باستخدام نفوذه من خلال السلطات الثلاث: القضائيّة؛ والتشريعيّة؛ والتنفيذيّة، المستندين إلى رأي الناس، ويقوم بتطبيق القوانين الإسلاميّة، ونقلها من مرحلة النظريّة إلى مرحلة التطبيق العمليّ.

ثالثاً: الفقه الاجتماعي عند السيد الصدر

كان الشهيد الصدر ينظر إلى الدين الإسلاميّ برؤية اجتماعيّة، ويتعامل مع المسائل الفقهيّة من هذه الزاوية، معتبراً الفرديّة في الفقه من الأمراض. فالتعامل مع مصادر الفقه برؤية اجتماعيّة يعطي بالنتيجة فتوى معيَّنة، ولكنّ التعامل بنظرة فرديّة يعطي نتيجةً أخرى.

يعطي الشهيد الصدر رأيه في المسائل الاجتماعيّة الإسلاميّة من زوايا متعدّدة في كتب (اقتصادنا) و(فلسفتنا)، ويثني على كتاب (فقه الإمام الصادق)، للشيخ محمد جواد مغنية، من جهة اهتمامه بالمسائل الاجتماعيّة للمسلمين، وأنّ الفتاوى صدرت برؤية اجتماعيّة. وهذه الرؤية هي التي تسبَّبت في عرضه لآراء جديدة في المسائل الاجتماعيّة والحكومية. والتقسيم الذي عرض عن تبويب الفقه وتقسيمه يثبت هذا الأمر. كما أن آراءه في أبواب الفقه تؤيِّد هذه النظرة، ومنها:

١. صلاة الجمعة

صلاة الجمعة من التعاليم الاجتماعيّة السياسيّة في الإسلام، والتي احتاط البعض في إجزائها عن صلاة الظهر في عصر الغيبة. ولكنّ الشهيد الصدر يرى أنّ صلاة الجمعة إذا أُقيمت بشروطها فهي تجزي عن صلاة الظهر[٦٠].

٢. الشأن الاجتماعيّ

مسألة الشأن من المسائل المهمّة في الفقه، ولا يوجد تعريفٌ واضحٌ له، ويُثار في مختلف أبواب الفقه: في باب الزواج، وفي باب نفقة الأسرة، وغيرها.

إنّ عدم معرفة حدود الشأن الاجتماعيّ خلق ذهنيّة تقول: إنّ الإسلام يعارض تحسين وارتقاء الوضع الاقتصاديّ للأفراد، في حين أنّ الأمر ليس كذلك.

وقد أثار السيد محسن الحكيم موضوع الشأن في باب الحجّ في (منهاج الصالحين)، واعتبر مصارف الحجّ من ضمن المُؤَن التي تستحقّ الاستثناء من الخمس، مقيّداً إيّاها بما يليق بالشأن، فقال: «ومن جملة المُؤَن مصارف الحجّ، واجباً كان أو مستحبّاً، إذا كان من شأنه فعله».

ويقول الشهيد الصدر في الحاشية: «هو من شأن المسلمين عموماً»[٦١].

الحجّ من شأن جميع المسلمين، ولا يمكن أن نجعل له شأناً أو منزلة خاصّة. وبناءً على ذلك فالمسلم الذي يذهب إلى الحجّ فإنّ مصارفه تُعَدّ من ضمن مؤونة السنة، وليس له شأنٌ خاصّ. وهذا في حدّ ذاته يُعَدّ اهتماماً بالمسائل الاجتماعيّة للمسلمين،

وتشجيعهم على هذه الأعمال.

٣ـ طهارة أهل الكتاب

طهارة أهل الكتاب أو عدمها من المسائل المتداولة بين الفقهاء.

فقهاء السنّة يقولون بطهارة أهل الكتاب، وأكثر فقهاء الشيعة يفتون بعدم طهارتهم، وهذه الفتوى شائعة[٦٢].

مثّلت فتوى السيد الحكيم بطهارة أهل الكتاب نقطةَ تحوُّلٍ كبرى في هذا الباب. فقد فسَّر الآية الكريمة: ﴿**إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ**﴾ بمعنى أنّهم ذو نجاسة[٦٣]، ويقول: إنّهم طاهرون، ونجاستهم عَرَضيّة. قال: «أمّا الكتابيّ فطاهرٌ في نفسه، وينجس بالنجاسات التي يلاقيها، فإذا طهَّر نفسه منها فسؤرُه طاهرٌ، ويجوز أكل الطعام الذي يباشره»[٦٤].

وللشهيد الصدر نظرةٌ أوسع في هذا الموضوع. فقد جرح في (بحوث في شرح العروة الوثقى) في الكثير من الأدلّة المُقامة على عدم طهارة أهل الكتاب. ويستفاد من نحو استدلاله أنّه يذهب إلى طهارة الكافر أيضاً؛ لأنه يقول: «لا شكّ في طهارة الإنسان، على كلام تقدَّم في الكافر منه»[٦٥].

ويقول في (حاشية منهاج الصالحين)، عندما يعتبر السيد الحكيم الإسلام مطهِّراً جميع أنواع الكفر: «إذا كان كفرُه سبباً للنجاسة»[٦٦].

وفي باب النجاسات يقول بالاحتياط في نجاسة الكافر[٦٧]، ولكنّه في (الفتاوى الواضحة) يحكم بوضوح بنجاسة الكافر، غير أنّه يُخرِج مجموعتين من الكافرين من دائرة هذا الحكم، وهم:

١ـ أهل الكتاب: اليهود؛ والنصارى؛ والمجوس.

٢ـ النواصب والغُلاة.

وفي خصوص المجموعة الثانية يقول: «فإنّ هؤلاء الغلاة والنواصب كفّارٌ، ولكنّهم طاهرون شرعاً ما دامُوا يَنْسِبون أنفسَهم إلى الإسلام»[٦٨].

ويقول الشهيد الصدر بطهارة جميع المنسوبين إلى الدين الإسلاميّ[٦٩].

ولعل الدليل المهمّ على القول بنجاسة أهل الكتاب والفِرَق المنتسِبة إلى الإسلام هو الإجماع.

ويقول المقدَّس الأردبيلي في هذا الخصوص: «وبالجملة لو لم يتحقَّق الإجماع فالحكم بنجاسة جميع الكتابيّين والمرتدّين والخوارج والغُلاة والنواصب لا يخلو عن إشكال»(٧٠).

ووفقاً للقاعدة التي يتبنّاها الشهيد الصدر في الإجماع لا يُعتَبَر هذا الإجماع ثابتاً. ولهذا فهو يُفتي بطهارة جميع أهل الكتاب والفِرَق المنتسِبة إلى الإسلام.

ويقول في موضوع الإجماع في مباحث الأصول: «يُستفاد ممّا كان يسأله أصحاب الأئمّة إيّاهم: هل أن أهل الكتاب نجسٌ؛ بسبب الارتباط بالأشياء النجسة، مثل: الخمر والخنزير وما شابه، أم لا؟ يُستفاد من ذلك أن الثابت بين أصحاب الأئمّة هو طهارة أهل الكتاب»(٧١).

٤ـ حدود موارد السباق

تُعَدّ الرياضة إحدى الممارسات المفيدة والمنشطة للمجتمعات البشريّة السليمة، وتلعب دوراً فاعلاً في صحّة المجتمعات، وبعث روح الحماسة والنشاط فيها، وفي سلامة المجتمع، وتمنع الشباب المندفع والمليء بالطاقة من التعلُّق بالأساليب غير الصحيحة. ووفقاً للرؤية التي يمتلكها الدين الإسلاميّ، وإيمانه بتربية الروح والنفس، فإنّه يعترف بصحّة الرياضة. وانطلاقاً من قوله بحرمة الفوز والخسارة وعدم جوازها فقد بيَّن، وبشكلٍ واضحٍ، في بعض الموارد الخاصّة أنّه لا إشكال في الفوز والخسارة. ومن جملة ذلك: الرياضات التي تقوّي البنية الدفاعيّة للمجتمع، وتهيّئ الإنسان للقتال والمواجهة.

يقول الإمام الصادق‰ : «لا سبق إلاّ في خفٍّ أو حافرٍ أو نصلٍ»(٧٢).

استفاد أكثرُ الفقهاء معنى الحصر من هذه الرواية، ويرَوْن أنّ السبق، وبالتالي الرهان، صحيح في الموارد التي تمّ التصريح بها في الرواية فقط، ولا يجوز في غير ذلك.

ولكنّ الشهيد الصدر لم يوافق على هذا الرأي. وانطلاقاً من رؤيته الاجتماعيّة يرى أن الأصل هو الأمور الرياضيّة المرتبطة بالحرب؛ أي كلّ ما يصبح سبباً لإعداد

الطاقات بشكلٍ أفضل، وتصبح في حالة استعدادٍ أفضل لخوض الحرب.

ويقول السيد محسن الحكيم في (منهاج الصالحين)، في شأن الموارد الصحيحة للسبق والرماية: «وإنّما يصحّان في السهام والحراب والسيوف والإبل والفيلة والخيل والبغال والحمير، ولا يصحّان في غير ذلك».

ويبيِّن الشهيد الصدر في حاشية هذه الفتوى الأصل في السبق، وهو عبارة عن كلّ ما يؤدي إلى رفع الاستعداد الدفاعيّ، وفي بعض الحالات المذكورة يذهب إلى الاحتياط، حيث يقول: «وهل الصحّة تثبت مطلقاً أو ما دامت هذه الأدوات تعتبر هي الوسائل العامّة للحرب التي تنمو بتنشيط العمل فيها القدرة العسكريّة ومصالح الجهاد؟ وجهان، أحوطهما وأقربهما الثاني».

وفي خصوص هذه النقطة، التي لا تقول بأنه لا يصحّ ذلك في غير الحالات المذكورة في (منهاج الصالحين)، يقول الشهيد الصدر: «الصحّة محتمَلَةٌ في ما يستجدّ من أدوات الحرب والتحرّك العسكريّ، كالبندقيّة والسيارة ونحوهما، والقول بذلك ليس ببعيدٍ»[(٧٣)].

هذه الفتوى تبيِّن أن ذلك الرجل الربّاني الكبير تعامل مع النصوص برؤية منفتحة وواقعيّة واجتماعيّة، جاعلاً المنطلق الأساسيّ لهذه الفتوى في دائرة اهتماماته.

وتُلاحَظ هذه الواقعيّة في الحالات الأخرى أيضاً، كما في باب اختيار الزوجة، وجواز رؤية الفتاة التي يريد الاقتران بها، فهو لا يشترط مسألة النظر بدون ريبة[(٧٤)]، ولا يعير أهمّيةً للتقاليد الاجتماعيّة.

رابعاً: الفقه الاقتصادي عند الصدر

لا شكّ أن الشهيد الصدر يُعَدّ من مؤسِّسي المدرسة الاقتصاديّة الإسلاميّة. فهو بتأليفه كتاب (اقتصادنا) أثبت أن الدين الإسلاميّ ينطوي على مضمون اقتصاديّ غنيّ، ويستطيع بمدرسته الاقتصاديّة أن يحلّ المعضلات الاقتصاديّة التي تعاني منها المجتمعات البشريّة.

وسيأتي الحديث عن الرؤية الاقتصاديّة لهذا الرجل الكبير في مقالةٍ أخرى.

ونشير هنا إلى عددٍ من فتاواه الاقتصاديّة ذات البعد المجدِّد، والتي تعطي حلاً للمعضلات، وتستطيع أن تساعد المجتمع على تحقيق وتطوير أهدافه الاقتصاديّة:

١. المضاربة

المضاربة من العقود الإسلاميّة المهمّة، والذي يسمى بالإقراض أيضاً. وفي هذا العقد يكون رأس المال من شخصٍ والتجارة من قبل شخصٍ آخر، ويسمّى العامل. وقد ذكر الفقهاء شروطاً لهذا العقد، ومنها: أنّه يجب أن يكون المال نقداً، ولا يقبل فيه الدين أو المال غير المعيَّن؛ ويقسَّم الربح بين العامل والمالك، وفقاً لما اتَّفقا عليه أو ما هو متعارَف عليه؛ وفي حالة الضرر لا يكون العامل ضامناً ولا ربح له، إلاّ إذا كان مقصِّراً؛ والمشهور أن هذه المعاملة تصحّ في الذهب والفضة المسكوكَيْن، ولا تصحّ في الأموال الأخرى والبضائع.

يقول السيد الحكيم في (منهاج الصالحين)، في شروط المضاربة: «ولا تصحّ إلاّ بالأثمان من الذهب والفضّة، فلا تصحّ بالأوراق النقديّة، ولا بالفلوس، ولا النيكل، ولا بغيرها من المسكوكات المعدودة من الأثمان، كما لا تصحّ أيضاً بالعروض».

السيد الشهيد الصدر لا يوافق هذا الرأي، ويقول في حاشية المنهاج: «الظاهر صحّتها بالأثمان مطلقاً، وبغيرها ممّا يقبل الاتّجار به»(٧٥).

ووفقاً لهذه الرأي ستكون المضاربة صحيحة في البضائع أيضاً، ولا إشكال فيها، ودائرة هذا العقد أوسع، ويمكن الانتفاع بها في مسيرة تقويم المجتمع واستقامته.

والشيخ محمّد جواد مغنية من الفقهاء الذين لا يقولون باقتصار المضاربة على الذهب والفضّة، ويرى أنّ دائرة هذه المعاملة واسعةٌ، ويقول: رغم أنّ الفقهاء بيّنوا بشكلٍ واضحٍ أنّه لا يوجد قولٌ واضح في القرآن الكريم، وعن الأئمّة المعصومين، في حصر المضاربة في الذهب والفضة، وأنّ الدليل الوحيد لديهم هو الإجماع، فقد قالوا «بأنّ المضاربة على خلاف الأصل؛ لأنّ الأصل في الربح أن يكون تابعاً لرأس المال، وكل ما خالف الأصل يُقتَصَر فيه على موضع اليقين، وهو هنا

الذهب والفضّة»[٧٦].

والواقع أنّ المضاربة؛ بما أنّها وقعت خلاف الأصل، ودليل المسألة هو الإجماع، والإجماع دليلٌ لُبّيٌّ، يُكتفى بما يبعث على اليقين.

ويشير صاحب مفتاح الكرامة إلى الإجماع، وما يبعث على اليقين[٧٧].

كما يرى صاحب (العروة الوثقى) أنّ الدليل الوحيد هو الإجماع، ويقول: «فلا تصحّ بالفلوس، ولا بالعروض، بلا خلاف بينهم، وإنْ لم يكن عليه دليلٌ سوى دعوى الإجماع»[٧٨].

ولهذا قالوا: في الموضع الذي تجرى فيه المعاملة بالمال أو البضاعة يجب أن تتمّ المعاملة بعنوان الجعالة، وأن يُجعَل ربحاً للعامل من العائد[٧٩].

ويشكّك السيد الخوئي في (حاشية العروة) في هذا الإجماع، ويقول: ما نُقل في (الجواهر) عن القاضي ابن البرّاج يدلّ على أنّ المضاربة تصحّ بالدرهم والدينار، ولكنّه لا يدلّ على أنها لا تصحّ بغيرهما[٨٠].

كما أجاب الشيخ محمد جواد مغنية على شرح هذا الإجماع، معتبراً إيّاه عقداً موافقاً للعموم والإطلاقات، ومحتملاً أن يكون الإجماع سنداً[٨١].

وبناءً على ما يراه الشهيد الصدر في الإجماع لم يأخُذ به، قائلاً بصحّة المضاربة في الأثمان مطلقاً، وبغيرها ممّا يقبل الاتّجار به.

لقد فسَّر الشهيد الصدر جواز عقد المضاربة بمعنى خاصّ، يبدو أنّه رأيٌ خاصٌّ ويستحقّ التأمُّل فيه[٨٢].

٢ـ ملكيّة المعادن

تعتبر المعادن من البنى التحتية الاقتصاديّة المهمّة. ويرى البعض أن المعادن إذا عُثر عليها في الأرض فإنها ملكٌ لصاحب تلك الأرض؛ ويرى البعض الآخر أنها ملكٌ لِمَنْ يكتشفها ويستخرجها[٨٣]. ويرى فقهاؤنا بشكل عامّ أنّ المعدن ملكٌ لصاحب الأرض.

أمّا السيد الشهيد الصدر فإنّه لم يأخذ بأيٍّ من هذه الآراء، ورأى أنّ الدولة الإسلاميّة هي التي تمتلك المعادن، ولا يحقّ لأيّ شخص استخراج المعادن بدون إذنٍ من

الدولة.

فقد جاء في (منهاج الصالحين): «المعدن في الأرض المملوكة ملكٌ لمالكها».

ويقول الشهيد الصدر في (حاشية المنهاج): «مجرَّد ملكيّة الأرض؛ بإحياء أو بأسباب متفرِّعة على الإحياء، لا تقتضي ملكيّة المعدن»(٨٤).

إذاً مالك الأرض لا يملك المعدن الموجود فيها؛ لأنّ المعدن ملك الدولة الإسلاميّة، ومن الأنفال.

وجاء في (منهاج الصالحين): «إذا كان المعدن موجوداً في الأرض المفتوحة عنوة فهو ملكٌ لكل المسلمين، ولا يحقّ لأحدٍ التصرُّف به بدون إذنٍ من وليّ المسلمين».

ويعمِّم الشهيد الصدر هذا الحكم على جميع المعادن فيقول: «لا يبعد وجوب الاستئذان من وليّ المسلمين مطلقاً؛ من ناحية كون المعدن من الأنفال، من دون فرقٍ بين الأرض الخراجيّة وغيرها»(٨٥).

إذاً المعادن من الأنفال، ومالك الأنفال هو وليّ المسلمين. وبناءً على ذلك لا يحقّ لأحدٍ استخراجه بدون الاستئذان من الدولة الإسلاميّة.

ويقول في مكانٍ آخر بشكل واضح: «المعادن المتكوِّنة في داخل الأرض لا تملك بنفس تملُّك الأرض، لكي تدخل في بيعها»(٨٦).

وفي كتاب (اقتصادنا) يقسِّم السيد الشهيد الصدر المعادن إلى قسمَيْن: المعادن الظاهريّة؛ والمعادن الباطنيّة.

المعادن الظاهريّة مثل الملح والنفط (الذي كان في السابق مثل العيون). وهي عنده من المشتركات، وتملكها الدولة أو الإمام، ويجب عليه أن يوفِّر الإمكانات اللازمة للاستفادة منها، وبمقدور الناس الانتفاع بها حسب حاجتهم، ولا يملكها أحدٌ. ويُنسب هذا الرأي إلى (المبسوط) و(المهذَّب) و(السرائر) و(التحرير) و(دروس اللمعة) و(الروضة)(٨٧).

ويعتبر المعادن الباطنة التي يمكن الوصول إليها بسهولة مثل المعادن الظاهريّة.

وأمّا المعادن الباطنة التي لا يمكن الوصول إليها بسهولة فيطرح رأيين في شأنها: مجموعة يرَوْن أنّها ملكٌ لمنصب الإمامة، ومن الأنفال، مثل: الكلينيّ،

والقمّيّ، والمفيد، والديلمي، والقاضي[٨٨]؛ ومجموعة أخرى يعتبرونها من المشترَكات العامّة، مثل: فقهاء العامّة، ومنهم: الشافعيّ.

ورأي الشهيد الصدر أنه لا يمكن التصرُّف بها جميعاً بدون إذن الحاكم، حيث يقول: «يجب أن نعرف أن جميع مصادر الثروة الطبيعيّة الخامّ في الإسلام لا يجوز للفرد العمل فيها وإحياؤها ما لم يسمح الإمام أو الدولة بذلك، سماحاً خاصّاً أو عامّاً»[٨٩].

وكتب الإمام الخمينيّ رحمه الله إلى مجلس صيانة الدستور في إجابته: «هذه المعادن [النفط والغاز]؛ بما أنها ثروةٌ وطنيّةٌ، وتعود للأجيال الحالية والمستقبليّة الذين سيأتون على مرّ الزمن، فهي خارجةٌ عن تبعيّتها للأملاك الشخصيّة، وتستطيع الدولة الإسلاميّة استخراجها»[٩٠].

وهناك نقاشٌ مهمّ يدور بين الفقهاء في أنّ الأرض هل تتسبَّب بالملكيّة أم لا؟ بمعنى أن مَنْ يُحيي أرضاً مواتاً هل يصبح مالكاً لها أم لا يملكها، بل تكون له الأولويّة مقابل العمل الذي قام به؟

تقول مجموعة من الفقهاء: إنّ المحيي يصبح مالكاً؛ وقالت مجموعةٌ من فقهاء السلف والمعاصرين بثبوت حقّ الأولويّة للمحيي. ومن جملة الفقهاء القائلين بالأولويّة: الشيخ الطوسيّ في (النهاية) و(المبسوط) و(التهذيب) و(الاستبصار)؛ القاضي ابن البرّاج في (المهذَّب)؛ وابن زُهرة في (الغنية)؛ وابن إدريس في (السرائر)؛ والسيد محمد بحر العلوم في (بلغة الفقيه)؛ ومحمد حسين الأصفهانيّ في (حاشية المكاسب)؛ والشهيد الأستاذ مطهَّري في كتاب (بررسي مباني اقتصاد إسلاميّ) [دراسة أسس الاقتصاد الإسلاميّ][٩١].

السيد الشهيد الصدر من جملة القائلين بأن إحياء الأرض يُعَدّ سبباً للأولويّة. وكتب، تعليقاً على العبارة التالية الواردة في (منهاج الصالحين): «عندما يبادر إلى أرض مواتٍ لا يصبح مالكاً لها بالإحياء فقط»: «وبالإحياء يكون له حقّ الأولويّة فيها، وأمّا رقبة الأرض فتبقى ملكاً للإمام»[٩٢].

ومن النتائج الواضحة لحقّ الأولوية أنْ لو أنّ الأرض ماتت بعد فترة من إحيائها

فليس للمحيي أيّ حقٌّ فيها، وجميعها للحكومة الإسلاميّة.

ومن النتائج الأخرى لهذه الفتوى هو اتّضاح حكم المعادن؛ لأنّ المعادن من الأنفال، والأنفال تحت سيطرة إمام المسلمين، ولا يملكها أحدٌ، ومحيي الأرض له حقٌّ فيها بمقدار الجهد الذي بذله، ولا يستطيع التصرُّف بالمعدن المكتشَف في أرضه بدون إذنٍ من حاكم المسلمين.

وللشهيد الصدر كلامٌ مفيدٌ في حاشية (منهاج الصالحين)؛ إذ لعلّ المراد بالنقدين هو العملة المتداولة، وما له قيمة ماليّة، ويشمل مال التجارة أيضاً. ورغم أنّ هذه الفتوى جاءت بالاحتياط والظنّ المذكورَيْن إلاّ أنّها تُعَدّ منطلَقاً للبحث والدراسة في أن المراد بالنقدين هل هو الذهب والفضّة أم أنهما مشمولَيْن بالزكاة؛ بسبب قيمتهما الماليّة؟ يقول‬‏: «هنا كلامٌ في أنّ زكاة النقدين هل تختصّ بخصوص ما يسمّى بالنقود، أو أنّ المقصود من النقدين فيها كلّ ما تمحَّض في الماليّة؛ إمّا بطبعه كالنقود؛ أو بعناية إعداده للتجارة، كالسلع التجاريّة، ولكن يُشترط في وجوبها في تلك السلع ـ على القول به ـ مضيّ الحول على السلعة بعينها»[٩٣].

وله كلامٌ أيضاً في موضعٍ آخر عن احتمال وجوب الزكاة في المال المعَدّ للتجارة أيضاً، حيث يقول بسقوط الزكاة بتبديل البضائع. ويقول عند الحديث عن النقدين المسكوكين: «المناط اتّخاذهما نقداً بأيّ نحو كان»[٩٤].

كما وردت الإجابة في استفتاءات الإمام الخميني عن هذا السؤال: هل أنّ الزكاة واجبةٌ في المسكوكات الذهبيّة الموجودة الآن في البلاد في حالة مرور السنة عليها؟، فقال: بالإضافة إلى الخمس السنويّ لها يجب دفع زكاتها أيضاً[٩٥].

وللشهيد محمد باقر الصدر آراءٌ خاصّة في باب المسائل الماليّة وغيرها من أبواب الفقه، نشير إليها سريعاً في ما يلي:

١ـ يقول بجواز بيع الميتة لغرض الفائدة المحللة: «الصحيح هو جواز بيعها، حيث تكون لها فائدة محلَّلة عقلائيّة»[٩٦].

ونراه يقدح في سند الروايات التي تدلّ على حرمة بيع الميتة، ويراها غير منسجمة مع غيرها من الروايات.

٢. مشهور الفقهاء يقولون بأنّ الأجزاء المحرَّمة من الذبيحة هي أحد عشر قسماً، في حين أنه يقبل بسبعة منها فقط، معتبراً الأجزاء الخمسة الأخرى حلالاً: «الظاهر أن المشيمة والفرج والعلباء وخرزة الدماغ والحدق ليس بحرام»[٩٧].

٣. وعند الحديث عن حلّيّة أو حرمة السمك فهو كغيره من الفقهاء يعتبر المقياس في ذلك هو أن تكون ذا فلس، ويقول بكلّ وضوحٍ: ليس المقياس كونه ذا فلس فعلاً، بل لو كان ذا فلسٍ لمدّة من الزمن، والآن ليس كذلك، فهو حلالٌ؛ «لأنّ المقياس كونه ذا فلس بطبيعته، لا وجود الفلس فعلاً»[٩٨].

٤. يفصِّل السيد الشهيد الصدر بين الخمر وغيره من المسكِرات من حيث النجاسة، فهو يقول بحرمة الخمر ونجاسته، ويعتبر بقيّة المسكِرات محرَّمة فقط، وبعد أن يبحث الموضوع يعطي رأيه على النحو التالي: «وقد تلخَّص من مجموع ما ذكرناه أنّ الصحيح هو التفصيل بين الخمر وغيره من المسكِرات؛ فالأوّل يُحكَم بنجاسته، إضافة إلى حرمته؛ والثاني يُحكَم عليه بالحرمة فقط، دون النجاسة»[٩٩].

٥. يحرّم استخدام أواني الذهب والفضّة عندما تستخدم للأكل والشرب منها، ولكنّه يقول بحلّيّة بقيّة الاستخدامات: «وسوف يأتي أنّ الاستعمال المحرَّم لأواني الذهب والفضّة هو خصوص الأكل والشرب منها، وعليه فالوضوء منها صحيحٌ مطلقاً»[١٠٠].

٦. لا يعتبر الزيادة في تكبيرة الإحرام نسياناً مبطلةً للصلاة، بالرغم من أنها من الأركان[١٠١].

٧. يرى أن مسّ اسم الجلالة وصفاته في غير القرآن، وكذلك مسّ أسماء الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، ليس حراماً: «فيحرم على الجنب مسّ كتابة المصحف، ولا يحرم عليه مسّ اسم الجلالة وصفاته في غير النصّ القرآنيّ المكتوب في المصحف، وأسماء الأنبياء والأئمّة»[١٠٢].

الهوامش

(١) السيد كاظم الحائري، مباحث الأصول (تقرير دروس الشهيد الصدر) ١: ١١٦، إسماعيليان.

(٢) السيد محمد باقر الصدر، سنتهاي تاريخ در قرآن: ١٣، ترجمة: الدكتور جمال الموسوي، بدر، طهران.

(٣) المصدر السابق: ٢٢.

(٤) بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٦٥، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

(٥) السيد محسن الحكيم، منهاج الصالحين (مع حاشية السيد الشهيد محمد باقر الصدر) ٢: ١١، دار التعارف، بيروت

(٦) بحوث في شرح العروة ١: ٢٢.

(٧) الغزالي، كيمياى سعادت ١: ٧، بمساعدة: حسين خديو جم.

(٨) الفاضل المقداد السيوري، التنقيح الرائع، تحقيق: السيد عبد اللطيف الحسيني المرعشي النجفي.

(٩) القاضي ابن البرّاج، المهذَّب ١: ١٨، مكتب النشر الإسلامي المرتبط بجامعة المدرِّسين في قم.

(١٠) أبو الصلاح الحلبيّ، الكافي في الفقه: ٢١٩، تحقيق: رضا أستادي، مكتبة أمير المؤمنين، أصفهان.

(١١) الجوامع الفقهيّة: ٥٦٩، طبعة حجرية.

(١٢) الخواجه نصير الدين الطوسيّ، الأخلاق الناصرية: ٤١، تصحيح وتنقيح: مجتبى مينوي علي رضا الحيدري، الخوارزمي، طهران.

(١٣) الشيخ البهائي، مشرق الشمسين وإكسير السعادتين: ١٠٤، الروضة الرضويّة المقدَّسة.

(١٤) الشهيد الأول، القواعد والفوائد ١: ٣٠، تحقيق: الدكتور عبد الهادي الحكيم، مكتبة المفيد، قم.

(١٥) الفاضل المقداد، نضد القواعد: ٨ ـ ٩، المرعشيّ النجفيّ، قم.

(١٦) التنقيح الرائع ١: ١٥؛ موسوعة البرغاني في الفقه الشيعي ١: ٨٧.

(١٧) محمد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي، الأقطاب الفقهيّة: ٣٤، تحقيق: الشيخ محمد حسّون، المرعشيّ النجفيّ، قم.

(١٨) محمود الشهابي، أدوار الفقه ١: ٢٥، ٢: ١٠، وزارة الإرشاد الإسلاميّة.

(١٩) الأستاذ الشهيد مطهري، آشنايى با علوم إسلامي: ١٢٩، صدرا.

(٢٠) الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٣؛ الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء ١: ٥، دار النشر الإسلامية التابعة لجامعة المدرِّسين.

(٢١) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع ١: ٧؛ ٢: ١٧٩، تحقيق: أحمد الحسيني، مجمع الذخائر الإسلاميّة.

(٢٢) صحيفة النور (مجموعة وصايا الإمام الخميني) ٢١: ٩٨، وزارة الإرشاد الإسلاميّ.

(٢٣) إحياء علوم الدين ١: ٣.

(٢٤) السيد محمد شيخ الإسلام، راهنماي مذهب شافعي: ١، جامعة طهران؛ الدكتور صبحي

المحمصاني، فلسفه قانونگذاري در إسلام: ١٩ ـ ٢٠، ترجمة: إسماعيل گلستاني، أمير كبير.
(٢٥) محمد بن محمود الآملي، نفائس الفنون في عرائس العيون، تحقيق وتحشية: الشعراني ١: ٤٥٠، طهران.
(٢٦) محمد حسين المدرسي الطباطبائي، مقدمه إى بر فقه شيعه: ٢٠، ترجمة: محمد آصف فكرت، الروضة الرضوية المقدَّسة.
(٢٧) المنزوي، فهرس بالنسخ الخطية لمكتبة گنج دانش ١: ٤٣٠. عند التعريف بالنفائس في هذا الكتاب تمّ التعريف بنفائس الآملي الحنفي.
(٢٨) القاضي نور الله الشوشتري ، مجالس المؤمنين ١: ٢١٣ ـ ٢١٦، طهران.
(٢٩) آغا بزرگ الطهراني، طبقات الشيعة (القرن الثامن): ٢٠٣، إسماعيلي، قم؛ آغا بزرگ الطهراني، الذريعة ٢٤: ٢٤١.
(٣٠) عندما يأتي على ذكر أسماء الأئمّة الاثني عشر للشيعة يستخدم تعبير «الإمام المعصوم» (راجع: نفائس الفنون ٢: ٢٩٣ ـ ٢٩٩).
(٣١) دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى ٢: ٢١٧.
(٣٢) فلسفة التشريع في الإسلام: ٢٠ (الحاشية).
(٣٣) المصدر السابق: ٢١؛ الدكتور وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ١: ١٩، دار الفكر، بيروت.
(٣٤) عبد الله بن عبد الرحمن البسّام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام ١: ٧٨، طبعة جدّة.
(٣٥) فلسفة التشريع في الإسلام: ١١.
(٣٦) السيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: ٩٩ ـ ١٣٢، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
(٣٧) مباحث الأصول ١: ٦٢.
(٣٨) إبراهيم تيموري، تحريم تنباكو: ١١٧؛ الكتب الجيبية لمجلة (الفقه)، الكتاب الأوّل: ٨٩.
(٣٩) الفتاوى الواضحة: ١١٦.
(٤٠) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٥٤، دار التعارف، بيروت.
(٤١) منهاج الصالحين ١: ٢٥.
(٤٢) صبحي الصالح، نهج البلاغة: ٣٢١ (الكلمات القصار).
(٤٣) منهاج الصالحين ١: ٤٤٢.
(٤٤) المصدر السابق ١: ٤٥١.
(٤٥) الشيخ الطوسي، النهاية: ٤٧٥، دار الكتاب العربي، بيروت.
(٤٦) المصدر السابق: ٥٠٩.
(٤٧) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣٢: ٢٩٠، دار إحياء التراث العربي.
(٤٨) النهاية: ٥٢٧.
(٤٩) منهاج الصالحين ٢: ٣٣٢.
(٥٠) المصدر السابق ٢: ١٨٣.

(٥١) المصدر السابق ٢: ١٨٠.
(٥٢) الشيخ الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٣: ١٧٣، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.
(٥٣) سنن ابن ماجة ٢: ٧٨٤، ح٢٣٣٨ و٢٣٣٩؛ معجم الأحاديث النبوية ٣: ٥٤٢.
(٥٤) منهاج الصالحين ٢: ١٨١.
(٥٥) المصدر نفسه.
(٥٦) وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٨.
(٥٧) السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، ترجمة قسم منه تحت عنوان (الجمهورية الإسلامية): ١١.
(٥٨) المصدر السابق: ١٨، وترجمته: ١٦.
(٥٩) السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الجمهورية الإسلامية، ترجمة: السيد جعفر حجت روزبه، طهران.
(٦٠) منهاج الصالحين ١: ١٧٨.
(٦١) المصدر السابق ١: ٤٦٨.
(٦٢) السيد محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى: ٢٤، دار الكتب الإسلاميّة، طهران.
(٦٣) السيد محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٦٧، المرعشيّ النجفي، قم.
(٦٤) منهاج الصالحين ١: ١٥٠.
(٦٥) بحوث في شرح العروة ٤: ٣٧.
(٦٦) منهاج الصالحين ١: ١٧٣.
(٦٧) المصدر السابق ١: ١٥٠.
(٦٨) الفتاوى الواضحة: ٣١٨ ـ ٣١٩.
(٦٩) منهاج الصالحين ١: ١٥٠.
(٧٠) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٣٢٢، دار نشر الإسلاميّة المرتبطة بجامعة المدرِّسين في قم.
(٧١) السيد محمود الهاشمي، بحوث في أصول الفقه (تقرير من دروس السيد محمد باقر الصدر) ٤: ٣١٥.
(٧٢) وسائل الشيعة ٨: ٣٦١؛ ١٣: ٣٤٨.
(٧٣) منهاج الصالحين ٢: ١٥٤.
(٧٤) المصدر السابق ٢: ٢٧٥.
(٧٥) المصدر السابق ٢: ١٥٩.
(٧٦) فقه الإمام الصادق ٤: ١٥٥، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
(٧٧) مفتاح الكرامة ٧: ٤٣٩.
(٧٨) العروة الوثقى: ٥٥٨.
(٧٩) المصدر السابق: ٥٧٥.

(٨٠) المصدر السابق: ٥٥٢ (الحاشية).
(٨١) فقه الإمام الصادق ٤: ١٥٥ وما بعده.
(٨٢) منهاج الصالحين ٢: ١٥٩.
(٨٣) الشيخ الأنصاري، كتاب الخمس: ١٣٠، المؤتمر العالميّ للشيخ الأنصاري.
(٨٤) منهاج الصالحين ١: ٤٥١.
(٨٥) المصدر السابق ١: ٤٧١.
(٨٦) المصدر السابق ٢: ٦٤.
(٨٧) اقتصادنا: ٤٦٩ ـ ٤٧٠، نقلاً عن مفتاح الكرامة ٧: ٢٩.
(٨٨) المصدر السابق: ٤٧٤.
(٨٩) المصدر السابق: ٤٨٢ ـ ٤٨٣.
(٩٠) صحيفة النور ٢٠: ١٥٥.
(٩١) الفقه (العدد الأول): ٢٧٣
(٩٢) منهاج الصالحين ٢: ١٨٤.
(٩٣) المصدر السابق ١: ٤٢٠.
(٩٤) المصدر السابق: ٢٢٩.
(٩٥) استفتاءات من سماحة الإمام الخميني ١: ٣٤١، مكتب المطبوعات الإسلاميّة المرتبطة بجامعة المدرِّسين.
(٩٦) بحوث في شرح العروة ٣: ١٦٦.
(٩٧) منهاج الصالحين ٢: ٣٧٤.
(٩٨) المصدر السابق ٢: ٣٦٨.
(٩٩) بحوث في شرح العروة ٣: ٣٧١.
(١٠٠) منهاج الصالحين ١: ٤٧.
(١٠١) المصدر السابق ١: ٣١٥.
(١٠٢) الفتاوى الواضحة: ٢٢٢.

الفكر السياسيّ للشهيد الصدر

قراءة في مكوّناته وآفاقه

د. مسعود پور فرد(*)

ترجمة: صالح البدراوي

مقدّمة

يقول الإمام الخميني: «لقد كان من المؤمَّل أن ينتفع الإسلام كثيراً من السيد محمد باقر الصدر، ولا سيّما أنّه عقليّة إسلاميّة مفكِّرة، وآمل أن يطّلع المسلمون على كتب هذا الرجل العظيم»[1].

ولد السيد الشهيد الصدر في مدينة الكاظمية سنة ١٣٥٣هـ (١٩٣٤م).

أبوه هو السيد حيدر الصدر، وهو من علماء الشيعة الكبار في العراق، ومن أهل العلم والتقوى.

وأمّه ابنة الشيخ عبد الحسين آل ياسين من علماء الدين البارزين في العراق، وكانت امرأة طاهرة وتقيّة.

فَقَدَ الشهيد الصدر والدَه في الثالثة من عمره، وتربّى في كنف أخيه الأكبر السيد إسماعيل الصدر، وخاله[2].

ودرس في مرحلة الصبا في المدرسة الابتدائية (منتدى النشر)، وظهرت عليه علامات الذكاء والنبوغ الفريدة في هذه المدرسة.

وفي الثانية عشر من عمره (١٣٦٥هـ) هاجر إلى مدينة النجف الأشرف برفقة

(*) أستاذٌ جامعي، وباحث متخصِّص في العلوم السياسية والاجتماعية، وعضو الهيئة العلمية للقسم السياسي في مركز أبحاث الفكر والثقافة في إيران.

أخيه السيد إسماعيل الصدر؛ لإكمال مرحلة الدراسة العليا في الحوزة العلميّة، وأخذ يحضر دروس السيد الخوئي وخاله الشيخ محمد رضا آل ياسين. وكان السيد الصدر يمضي حوالي ستّ عشرة ساعة في اليوم في الدراسة والتحقيق أثناء دراسته. وبلغ درجة الاجتهاد في السابعة عشرة من عمره. ودرس الفلسفة عند الشيخ صدرا بادكوبه، أستاذ الفلسفة الإسلاميّة بلا منازع؛ إذ كان يشرح أسفار الملاّ صدرا على أحسن وجه، إلاّ أنه كان يتجنَّب تدريس الفلسفة علانيةً؛ خوفاً من المتحجِّرين المعارضين للفلسفة، وتعلَّم السيد الصدر الفلسفة بشكل خاصّ ومبرهَن على يد ذلك العالم رحمه الله، وأصبح أستاذاً في الفلسفة خلال مدّة وجيزة.

وفي الخامسة والعشرين من عمره شرع في تدريس الدروس الدينيّة الحوزوية العالية للطلبة، وبالتدريج أصبح يتمتَّع بأفضل كرسيّ للتدريس في الحوزة العلميّة في النجف.

تزوَّج السيد الصدر من إحدى بنات عمّه، وهي شقيقة السيد موسى الصدر، الرئيس الأسبق للمجلس الشيعي الأعلى في لبنان، ورزق منها بستّة أولاد.

وبالإضافة إلى جهود السيّد الصدر وجهاده المضني فقد كانت مرجعيّته الدينيّة تشكِّل خطراً كبيراً على النظام البعثيّ، وخلقت بالتدريج أجواءً قلقةً غير مستقرّة لنظام صدام. وأدَّت هذه العوامل إلى أن يقوم النظام بالقضاء على أنصار السيد الصدر والمقرَّبين منه، عن طريق الاعتقال والتعذيب والسجن والإعدام، ونتيجةً لذلك تعرَّض السيد الصدر للاعتقال والسجن في السنوات ١٣٩١ و١٣٩٦ و١٣٩٨ و١٣٩٩هـ، على خلفية مواقفه التي اتَّخذت طابعاً ثوريّاً. وأخيراً، بعد أن قام بإيقاف دروسه في البحث الخارج والشروع في الدرس الجديد، الموسوم بالتفسير الموضوعيّ للقرآن؛ بهدف خلق الأفكار الثوريّة وتوعية الناس وإيقاظهم، والتي لم يُلْقِ منها سوى أربعة عشر محاضرة، انتهت هذه المرحلة بفرض الإقامة الجبريّة عليه، ومحاصرة منزله بشكل كامل، ومنع الناس من الاتّصال به ولقائه، واستغرقت حوالي تسعة أشهر، حتّى تمّ اعتقاله في نهاية المطاف، في ١٩ جمادى الأولى سنة ١٤٠٠هـ ـ ٦ نيسان ١٩٨٠م، بأمرٍ من صدّام، واقتادوه إلى بغداد، وتمّ إعدامه في ٢٢ جمادى الأولى ١٤٠٠هـ، مع شقيقته

بنت الهدى، بعد تعذيبهما[٣].

نظريّة الوجود لدى السيد محمد باقر الصدر

يرى السيد محمد باقر الصدر أن نظريّة الوجود يمكن تفسيرها إلى حدٍّ كبير من خلال السياسة والتغييرات والتطوّرات المرتبطة بها. والواقع أنه كلّما كان تفسيرنا الفلسفيّ للوجود والحياة واضحاً فإن مناهجنا السياسيّة والاجتماعيّة ستكون هي الأخرى بنفس النسبة من القدرة على الحلّ. ويعتقد أن كلّ حكم صادر في شأن النظم السياسيّة والاجتماعيّة للبشريّة يرتبط بمدى نجاح التفسير الفلسفيّ لذلك النظام في تصوير الحياة وفهمها[٤].

وعلى أساس هذه الرؤية يسعى السيد محمد باقر الصدر في موضوع علم الوجود للبحث في معرفة الخالق وأوصافه بشكلٍ أكبر، ومعرفة مكانة الإنسان في الوجود، والغاية من خلقه، بشكلٍ أكثر نضجاً، وبعبارة أخرى: إن الرؤية الكونية للسيد محمد باقر الصدر تسعى للبحث عن تعريف الظواهر الطبيعيّة في مدى علاقتها وارتباطها بالإنسان وبالله تعالى.

ومن أهمّ الأسس التي تقوم عليها دراسة السيد محمد باقر الصدر لعلم الوجود يمكن أن نشير إلى مسألة عالم الغيب والشهادة. فمراده من عالم الغيب في مواضيع علم الوجود أنه يشكّل جزءاً من دراسة الكون الخارج عن مستوى إدراك حواس البشر، والذي لا يمكن إدراكه بواسطة الإدراك الحسّي المتعارف عليه. والواقع أن جميع حقائق الوجود الموجودة خارج كيان الإنسان ليست محسوسة. إلاّ أن هذا الاستنتاج يجعل الصدر أمام مذاهب فكريّة تنكر وجود الحقائق غير المادّيّة وغير المحسوسة. وهذا التفكيك للغيب عن الشهادة يعني ـ عند الصدر ـ أن الوجود ليس محدوداً بعالم الطبيعة فقط، بل إن عالم المحسوسات هو مجرَّد عالم واحد من عوالم الوجود. ويرى الصدر أنه على الرغم من وجود اختلافات جوهريّة بين عالَمَيْ الغيب والشهادة فإنّ هناك علاقة وثيقة وعميقة بينهما، لا يمكن أن تنفرط، وكلُّ ما هو موجودٌ في عالم الشهادة له جذورٌ في عالم الغيب. وفي رؤية الصدر هذه لم يَعُدْ الله

تعالى مجرَّد خالق لهذا الكون وللقوانين والسنن المتحكِّمة في الوجود فحسب، بل الأهمّ من ذلك أنّه المدبِّر للكون أيضاً، وحسب التعبير الفلسفيّ: إنّ العالم ليس بحاجة لله تعالى في حدوثه فحسب، بل هو مرتبطٌ به ومحتاجٌ إليه في بقائه أيضاً، بمعنى أن الله تعالى ليس مجرَّد خالق وموجِد الموجودات فحسب، بل مدبِّرها أيضاً[٥].

ولعله يمكن القول: إن ذلك هو إحدى الرؤى المنطقيّة الأخرى للشهيد الصدر في علم الوجود، في خصوص انسجام رؤيته الكونيّة مع فطرة الإنسان ومحتواه الداخليّ. فهو يرى أنّ الدين الإسلاميّ منسجمٌ مع الفطرة الداخليّة أو المحتوى الداخليّ للإنسان، ومع قابلياته وحاجاته وأمنياته، ويشتمل على الثوابت المشتركة بين جميع أفراد البشر[٦]. وبناءً على هذه النظريّة فالوجود يقوم على أساس الحقّ، وإن أصالة عالم الوجود وهدفيّة الخلقة إنّما تكتسب معناها في أصالة خلق الكون من سعة معنى «الحقّ»، وعمقه، وتتجلّى بصور مختلفة. ومن إحدى تجلّيات هذه الحقيقة أنّ الكون يقوم على أساس القوانين والسنن الإلهيّة، ويتقوَّم بها، وبتعبير آخر: إن التقدير الإلهيّ يتوقَّف على انتظام الوجود بنظامٍ خاصّ، وتعمل ظواهره ضمن حدودٍ خاصّة. وبناءً على ذلك يلعب الناس دوراً مهمّاً في حياة البشريّة وفي الحياة السياسيّة، وفقاً لقاعدة الهدفيّة في خلق العالم، وأن خلقه لم يكن عبثاً.

ومثل هذا الإنسان لا يفتح أبداً أيّ مجال أمام الأفكار الخاوية الفارغة، ويبقى ثابتاً على المبدأ القائل: إنّه من خلال كيفيّة الفهم الفلسفيّ للوجود سيتولّد نوعٌ من الرؤية الكونيّة تقول: إنّ الإسلام قادرٌ على هداية البشريّة، وقيادتهم، وتوجيه مسار حياتهم[٧]. وأشار في أوّل مصنَّفاته العلميّة إلى هذا الموضوع، وذلك أن الإسلام هو الفكر الأقوى لحمل مسؤوليّة القيادة العقائديّة، وتوجيه الأمّة الإسلاميّة نحو أسمى الأهداف والمُثُل، وجعلها أفضل الأمم على وجه الأرض[٨].

ويمكن أن نقتبس هذه النقاط من النتائج المترتِّبة على دراسة نظريّة الوجود للسيّد الصدر:

أ. إن الله حكيمٌ وعادلٌ محض.

ب. صفاته وأفعاله هي عدلٌ محضٌ أيضاً.

ج. نظام الوجود هو النظام الأكمل والأحسن، وليس فيه أيّ اعوجاج ونقص.
د. يتطرّق إلى رفض الحكم لغير الله في المجتمع.
هـ. إن العدالة السياسيّة والاجتماعيّة وتحقيقها في المجتمع البشريّ أمرٌ واجب[٩].

أنثروبولوجيا السيد محمد باقر الصدر

يرى السيد محمد باقر الصدر أن الإنسان يملك طبيعة ذات بُعدَيْن، ولكن ليس حسب تعبير الفلسفة الثنائية، التي كانت تتحدَّث عن الطبيعة المزدوجة. فالصدر يبيِّن الجوانب المختلفة لدى توضيحه لقابليّات الإنسان، ويعبِّر عن الجانب الماديّ بعبارة الصلصال والطين اللازب والحمأ المسنون. وإن هذه العبارات تكشف عن البعد الماديّ والحيوانيّ للإنسان، وإنّ البعد الملكوتي يعبِّر عن النطق والحالة المعنويّة والعقليّة. ويرى أنّ الإنسان مخلوقٌ بأبعاده المختلفة والمرتبطة بقوّة ببعضها البعض. والعامل المهمّ في رؤية الصدر هو الطبيعة الداخليّة للإنسان، وإنّ دور حبّ الذات يعتبر أمراً حيويّاً ومهمّاً جدّاً لديه في توفير احتياجات الإنسان. فهو يعتقد أن تاريخ الإنسان يشهد على أنّ غريزة حبّ الذات هي غريزة أصيلة. فلو لم يكن حبّ الذات موجوداً في طبيعة الإنسان لما كان لديه أيّ دافع يحفِّزه لتوفير الاحتياجات. على أنّ توفير هذه المتطلَّبات كان موجوداً قبل تكوين المجتمعات، وهذه المسألة تمخَّضت عنها عمليّة تشكيل وتكوين المجتمعات؛ ليتمكَّن الإنسان في ظلّها من الحفاظ على بقائه[١٠].

ويرى السيد الصدر أنّ البعد المعنويّ له بعض المتطلَّبات الموجودة في ثنايا وزوايا هذا الجسم والمحيط الاجتماعيّ، والتي يفتح الطريق من خلالها نحو مستقبل مظلم أو منير باختياره. فالإنسان بطبيعته لا هو ظلمة، ولا نور، بل كلاهُما من صنعه، ونتيجة اختيار الإنسان هي الأصيلة. إن الصدر في تفسيره للإنسان يركِّز اهتمامه على المحتوى الباطني للإنسان (العامل الأساسيّ للطبيعة الداخليّة للإنسان)، أي دور الفكر والإرادة اللذين يصنعان ويشكّلان حركة التاريخ والمجتمع. ويقول في هذا الخصوص: إنّ الوجود الذهني يعبِّر من جهةٍ عن البعد الفكريّ، أي الجانب الذي يتضمَّن تصوُّر الهدف، ويعبِّر من جهة أخرى عن الإرادة، وبامتزاج الفكر والإرادة

تتحقّق القدرة على بناء المستقبل وطاقة الحركة الإبداعية للنشاط التاريخيّ في الميدان الاجتماعي"[١١].

ومن خلال هذا الوصف يمكن القول: إنّ مَنْ يصنع حركة التاريخ هو المحتوى الباطني للإنسان، أي الفكر والإرادة. ويرى الصدر أنّ الإنسان بهذا الوصف مدنيٌّ بالطبع، واجتماعيّ. وبما أنّ الإنسان اجتماعيٌّ فهو يحتاج إلى قانون. ومنجزاتُ النبوّة هي القانون[١٢]. إلاّ أنّ هذا الإنسان المدنيّ بالطبع (الاجتماعيّ) ـ برأي الصدر ـ عندما يريد أن يتّخذ قراراً وهو على مفترق طرق، وخاصّة عندما تؤدّي تعقيدات الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة إلى حصول التداخل بين الحقّ والباطل بالشكل الذي يحتار فيه أكثر الناس حكمةً وتعقُّلاً في التمييز بينهما، يصبح طريق النجاة الوحيد أمام الإنسان يتمثّل في امتلاك دليل الإيمان بقواعد محدَّدة وواضحة، وبامتلاك الفكر والإرادة[١٣].

وبعد ذكر هذه الأوصاف يرى السيد الصدر أن النقطة المهمّة تتمثّل في المحتوى الباطنيّ للإنسان، مع جميع التغييرات السياسيّة والاجتماعيّة[١٤]. يرى السيد الصدر أن الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة هي وليدة صنع الإنسان وما قدَّمت يداه. ويشير إلى هذا الموضوع في تفسيره للآية ١١ من سورة الرعد، فهذه الآية تقول: إنّ تفسير الأوضاع والأحوال الاجتماعيّة لأيّ قومٍ يتوقّف على ما قام به أولئك القوم. فالتغيير الأساسيّ والحقيقيّ هو التغيير الذي يحصل في نفوس أولئك القوم، وإنّ أيّ متغيِّر آخر إنّما يستمدّ وجوده من هذا التغيير الأساسيّ. ومن الطبيعيّ فالمراد بالتغيير في قوله تعالى: ﴿مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ هو التغيير الحاصل في أعماق أفراد الأمّة، بحيث يتغيَّر المحتوى الباطنيّ للمجتمع ليصبح أمّة واحدة[١٥].

نظريّة المعرفة عند الصدر

يجب أن نضع السيد محمد باقر الصدر ضمن مجموعة الفلاسفة السياسيّين، الذين يمكن أن تكون منظومة أفكارهم ومؤلَّفاتهم منظَّمة وممنهجة. إلاّ أن المعوقات والظروف الخاصّة، من قبيل: دكتاتوريّة النظام في العراق، واستشهاد السيد الصدر

في السابعة والأربعين من عمره، أدّت إلى أن يخسر فرصة التنفيذ، وتقسيم الفكر السياسيّ.

وسعينا في هذه الدراسة إلى إعادة قراءة أفكاره العلميّة على أساس المباني والأسس الفكريّة التي يتبنّاها هو.

وبشكل عامّ فإنّ نظريّة المعرفة للسيد الصدر تقوم على مبدأين:

أحدهما: إنّ العقل الاستدلاليّ لا يكفي لوحده لإثبات الحقيقة، بل يجب أن يكون ممتزجاً مع معارف أخرى(١٦).

والآخر: إن نظريّة المعرفة للسيد الصدر من النوع المرتبط والمقارن، أي إنّه مازَجَ الفلسفة الاستدلاليّة مع باقي الفلسفات الأخرى، ومن ثم ربطها بالوحي، وقارنها بعقائد الشيعة(١٧).

وعلى العكس من بعض العلماء الذين وقفوا جلّ جهودهم الفكريّة على إيجاد التناسق والانسجام بين الفلسفة والعلوم التطبيقية فإنّ الشهيد الصدر لم يحصر المعرفة في وسيلة واحدة، بل يرى أنّ القيمة والحجّيّة هما أبعد وأوسع من المعرفة الأحادية، وأنها تستند وتقوم على نظريّة المعرفة للحكمة المتعالية، وحدَّد معيار كشف الواقع بأربعة مصادر. وبتعبير آخر: إن نظريّة المعرفة يتمّ تحديد خطوطها في الخطوط العامّة للحكمة المتعالية، وإن مصادرها وأدواتها المعرفيّة، أي العقل والفكر (أصالة العقل) على أساس مصدر العقل، والتجربة والمشاهدة (أصالة التجربة) على أساس مصدر الطبيعة، وكذلك الكشف والشهود (أصالة العرفان) على أساس مصدر القلب، والشريعة والكتاب (أصالة الوحي) على أساس مصدر السنّة والكتاب الإلهي، استخدمت كلّها بصيغة الجمع، على أن جميع هذه الأضلاع المرتبطة مع بعضها تشكّل مربّعاً واحداً، وليس أن تكون على شكل خطوط متوازية، وأن يكون لكلٍّ منها مكانه المستقلّ به. فجميع هذه الأدوات برأي السيد الصدر، كما هو رأي الملا صدرا أيضاً، لها قيمتها واعتبارها، ولا ينقض أيٌّ منها الآخر، إلاّ أنّ حدود ومساحة عمل كلٍّ منها يختلف عن الآخر.

وعلى سبيل المثال: إن التجربة وأصالة التجربة لن تستطيع بمفردها خلق المعرفة

القائمة على اليقين. كما يشير أيضاً إلى عجز المنطق التجريبي في توضيح المسائل الرياضيّة، ويعتقد أن مسألة اليقين في القضايا الرياضيّة تخرج على أساس المنطق التجريبي بصورة معلّقة وغير محسومة(١٨).

ولكن السيد الصدر يعتبر المعرفة التجريبية مكمّلاً للمعرفة العقليّة، ويعتقد أن المعرفة في هذه الصورة تصبح ذات مرحلة مزدوجة: المرحلة التي تجمع فيها نتائج الحسّ والتجربة؛ والمرحلة التي تفسّر فيها تلك النتائج عقلياً(١٩).

ومن أكثر أنواع المعرفة يقيناً لدى السيد الصدر هي المعرفة الصادرة من الوحي، وهي المعرفة التي يؤيّدها العقل أيضاً، بنفس الشكل الذي تأخذ فيه المعرفة الصادرة من الوحي بالمعرفة العقليّة والعرفانيّة.

ففي معرفة السيد الصدر أصبح الإنسان قابلاً لتحمُّل المسؤوليّة بناءً على ما يمتلكه من الوعي، وليس على أساس الإمكانات فقط. ويعتقد أن الإنسان يجب عليه أن يدرك مسؤوليّته الحقيقيّة من أعماق وجوده، ويعيها؛ لكي يتمكّن من تحقيق سعادته الأبديّة، من خلال أدائه لتلك المسؤوليّة(٢٠).

ويمكن القول باختصار: إن السيد الصدر كان يرى إمكانيّة القيام بدراسة مواضيع مسألة الإدراكات والمعرفة بمساعدة نظريّة الحكمة المتعالية؛ لأنّ الإطار العامّ للفلسفة السياسيّة الكلاسيكيّة للمسلمين ما زال يقوم على أساس المنطق الصوري، الذي يعتبر المعرفة مدخلاً له. ومن هنا فقد سعى إلى أن يستفيد من التنظيم الرياضيّ، ومسألة الاستقراء لهذا الموضوع؛ إذ إنّ السيد الصدر كان يرى أن المنطق الصوري يتكفّل ببيان العلاقات الموضوعيّة للمعلومات والمدركات فقط. وعلى أساس هذا المخرج اعتقد السيد الصدر أنّه لو تمّ الأخذ بأسلوب المنطق الصدرائي (نسبةً للملاّ صدرا) ومدرسته المعرفيّة فبإمكان علم المعرفة الجديد أن يمثّل حلاً لفلسفة الإسلام السياسيّة.

وبشكل عامّ يمكن القول، في توضيح نظريّة المعرفة للسيد الصدر: إنّ السيد الصدر يؤسِّس لنظريّة جديدة تقريباً في علم المعرفة.

فمن حيث الأسس يختلف السيد الصدر مع الفلسفة السياسيّة للغرب (الليبراليّة

والماركسيّة)، ومن ناحية أخرى فالصدر دخل بأسلوبه العلميّ المعرفي القائم على الأسلوب المقارن والمرتبط، والذي سبق أنْ تطرَّقنا إليه، دخل ميدان علم البناء المعرفيّ والإدراكات، الذي أحدث في الواقع شيئاً من التنوُّع في الفلسفة السياسيّة للإسلام، الذي كان يهتمّ فقط بمواضيع علم الوجود حصراً.

نظريّة السيد الصدر في «فلسفة التاريخ» أو «سنن التاريخ»

سعى السيد الصدر في موضوع فلسفة التاريخ لكي يجيب عن الأسئلة التالية:

١. هل هناك قوانين خاصّة تتحكَّم في مسيرة التاريخ، وفي حركة التاريخ البشريّ وتكامله؟

٢. ما هي القوانين التي تصنع تاريخ البشريّة؟

٣. هل للإنسان دورٌ في عمليّة التاريخ؟

انطلاقاً من أن القرآن الكريم كتاب هداية، جاء من أجل إحداث التغيير المطلوب في الإنسان، فإن هذا التغيير يتطلَّب أن يكون ذا بُعدَيْن:

البعد الأول: يرتبط بمحتوى عمليّة التغيير، أي إنّ له بعداً يفوق البشر وقدراتهم، يرتبط فيه بالأحكام والبرامج والقوانين الإلهيّة. ولهذا الجانب من عمليّة التغيير بُعدٌ إلهيّ، ويعبِّر عن القوانين الإلهيّة.

أما **البعد الثاني**، أي البعد البشريّ والأعمال التي تقاوم جهوداً بشريّة أخرى في الميادين الاجتماعيّة والسياسيّة والعسكريّة، فعندما ننظر إلى عمليّة التغيير من هذه الجوانب تصبح عبارةً عن جهد بشريّ[٢١]. ومن ثم يقسِّم عمليّة التغيير التي قام بها الأنبياء، ذات البعد البشريّ، إلى قسمَيْن: فمن جهة صلتها بالشريعة والوحي ومصدر الوحي هي فوق التاريخ، وهي ربانية؛ ولكنْ من حيث كونُها جهداً بشريّاً يقاوم جهوداً بشريّة أخرى تعتبر عملاً تاريخيّاً، تحكمه سنن التاريخ، وتتحكَّم فيه الضوابط التي وضعها الله سبحانه وتعالى لتنظيم ظواهر الكون في هذه الساحة المسمّاة بالساحة التاريخيّة. ولهذا نرى أن القرآن الكريم حينما يتحدَّث عن الزاوية الثانية، عن الجانب الثاني من عمليّة التغيير، يتحدَّث عن أناس بوصفهم بشراً من

البشر، وليس عن رسالة السماء. وكمثال على ذلك: القرآن الكريم يتحدَّث في هذه الآيات مع الناس بوصفهم أناساً، ويقول: ﴿**وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ**﴾ (آل عمران: ١٤٠)، أو قوله تعالى، في نفس الآية من سورة آل عمران: ﴿**إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ**﴾.

ويستنتج السيد الصدر من هذا النمط من الآيات الكريمة أن المراد بها ما يلي: لا تتخيَّلوا أنّ النصر حقٌّ إلهيّ خصّه الله لكم، وإنّما النصر حقٌّ طبيعيّ لكم بقدر ما يمكن أن توفِّروه من الشروط الموضوعيّة لهذا النصر. هذه السنن التي يطرحها هي غير السنن والضوابط الشخصيّة في خصوص الأفراد الواردة في خصوص شخصيتهم حصراً.

مثلاً: ﴿**وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلاَّ وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ * مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ**﴾ (الحجر: ٤ ـ ٥)؛ و﴿**مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ**﴾ (المؤمنون: ٤٣)؛ و﴿**قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**﴾ (آل عمران: ١٣)؛ و﴿**وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ**﴾ (الأنعام: ٣٤)؛ وأخيراً ﴿**حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ**﴾ (البقرة: ٢١٤).

يقول السيد الصدر: إنّ الله سبحانه وتعالى يهدِّد هذه الجماعة البشريّة، ويستنكر عليهم أن يأملوا في أن يكون لهم استثناءٌ من سنّة التاريخ، هل تطمعون أن يكون لكم استثناءٌ من سنّة التاريخ؟[٢٢].

وبعد هذا التوضيح المختصر للسيد الصدر، الذي وضّح فيه أن الجانب الثاني لعمليّة التغيير محطّ اهتمام القرآن الكريم، يطرح أهمّية كشف السنن التاريخيّة من وجهة نظر القرآن الكريم، وضرورة استقراء الحوادث التاريخيّة، أي دقِّقوا وتأمَّلوا وتدبَّروا لكي تتَّضح لكم حقائق معيَّنة في خصوص علم التاريخ والسنن التاريخيّة، عن طريق استقراء نواميس الطبيعة وسنن الكون.

وقد دعم السيد محمد باقر الصدر هذا الكلام بآياتٍ، من قبيل: ﴿**أَفَلَمْ**

يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾ (محمد: ١٠)؛ و﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ١٠٩)؛ و﴿فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ * أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٥ ـ ٤٦)؛ و﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشاً فَنَقَّبُوا فِي الْبِلاَدِ هَلْ مِنْ مَحِيصٍ * إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٦ ـ ٣٧).

وبشكل عامّ يقول السيد الصدر: إنّ الاطّلاع على سنن التاريخ هو الذي يمكّن الإنسان من التوصُّل إلى النصر. ويشير في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ * وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَأَوْلاَداً وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ (سبأ: ٣٤ ـ ٣٥). ويرى السيد محمد باقر الصدر أنّ العلاقة القائمة بين النبوّة على مرّ التاريخ وبين موقع المترَفين والمسرِفين في الأمم والمجتمعات كانت علاقة تضادّ وتعارض. وهذه العلاقة تمثّل سنّةً من سنن التاريخ[٢٣].

تقسيم السنن التاريخيّة عند السيد الصدر

السنن التاريخيّة ليست علاقةً عشوائية، فهي علاقة ذات طابع موضوعيّ لا تتخلَّف. شمولية هذه القوانين وعموميتها تكسب سنن التاريخ طابعاً علميّاً؛ لأن أهمّ ما يميز القوانين العلميّة هو الاطّراد والتتابع وعدم التخلُّف.

الحقيقة التي يؤكّد عليها القرآن الكريم هي ربّانية هذه السنن. فالسنن التاريخيّة ربّانية؛ بمعنى أنها مرتبطة بالله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ﴾، وبعبارة أخرى: هي ﴿كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾، بمعنى أن كلّ قانون من قوانين التاريخ هو «كلمة الله»، وهو قرار ربّاني. وهذا يستهدف تربية فكرة ربط الإنسان بالله تعالى؛ أي حتّى عندما يريد الإنسان أن يستفيد من الطبيعة فهو مرتبطٌ بـ «كلمة الله».

وبعبارة أخرى: يستطيع الإنسان أن يستعين بالنظام الكامل لمختلف الساحات الكونيّة، ويستفيد من القوانين والسنن التي تتحكّم بالطبيعة، عندما لا يكون منعزلاً عن الله؛ لأن الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن، وهذه السنن والقوانين تمثّل «إرادة الله»، وهي ممثّلة لحكمة الله وتدبيره في الكون[٢٤].

ومن الممكن أن يقال: إنّ الطابع الغيبي والإلهي لعلم التاريخ يؤدّي إلى إبعاد التاريخ عن إطار التفسير العلميّ والموضوعيّ للتاريخ. في حين أن القرآن لا يسبغ على الحادثة التاريخيّة طابعاً غيبيّاً؛ لكي يقطعها عن الروابط والعلاقات الأخرى، ويربطها بالله تعالى مباشرة. فالقرآن الكريم لا يجعل الصلة بالله بديلاً عن صلة العِلّة والمعلول، والأسباب والمسبَّبات، بل يربط السنّة التاريخيّة بالله تعالى. بمعنى أنه يربط شكل العلاقات وأوجه الارتباط بالله تعالى. القرآن يعترف بوجود الصلة بين الحوادث التاريخيّة لهذا الكون، ولكنّه يقول: إنّ هذه الصلات بين الحوادث التاريخيّة هي تعبيرٌ عن حكمة الله، وحسن تدبيره وتقديره، وبنائه التكوينيّ للساحة التاريخيّة. وبناءً على ذلك حين يريد القرآن الكريم أن يسبغ الطابع الإلهيّ على السنن التاريخيّة لا يريد أن يفسّر التاريخ بتفسيره الإلهيّ، بل يريد أن يؤكّد على الحقيقة التالية، وهي أن هذه السنن ليست خارجةً عن القوانين الإلهيّة.

مسألة حرّيّة الإنسان واختياره

يقول السيد الصدر: إنّ السنن التاريخيّة ليست أعلى من يد الإنسان إطلاقاً، بل تجري من تحت يده ـ كما يقول السيد الصدر ـ وإن مسألة اختيار الإنسان تلعب دوراً متميِّزاً في الإطار الذي يرسمه القرآن الكريم للسنن الإسلاميّة. ثم يشير فيما بعد إلى قوله تعالى: **﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾** (الرعد: ١١)؛ و**﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً﴾** (الجن: ١٦)؛ و**﴿وَتِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِداً﴾** (الكهف: ٥٩).

ميدان السنن التاريخيّة

هذه السنن تجري على الساحة التاريخيّة، لكن هل أن الساحة التاريخيّة بامتدادها هي ميدان للسنن التاريخيّة أم أن السنن التاريخيّة تتحكّم بجزء من هذه الحوادث، إلاّ أن الساحة التاريخيّة عبارة عن الساحة التي تحوي تلك الحوادث والقضايا التي يهتمّ بها المؤرخون؟

والسؤال الأفضل هنا هو: هل أن جميع الحوادث والقضايا محكومةٌ بالسنن التاريخيّة؟

الصحيحُ أنّ جزءاً معيَّناً من هذه الحوادث والقضايا هو الذي تحكمه سنن التاريخ، وبدلاً عنها تنطبق عليها قوانين الفيزياء والكيمياء والقوانين الفسيولوجيّة أو أيّ قوانين أخرى لمختلف الساحات الكونيّة الأخرى.

إذاً سنن التاريخ لا تتحكّم بكلّ الساحة التاريخيّة.

ولكن ما هي الميادين التي تتحكّم فيها؟

يشير السيد الصدر هنا إلى وجود نوعٍ من العلاقة والصلة بين الظواهر في ميدان الساحة التاريخيّة، ويقول: «العلاقة والصلة الموجودة في بعض الظواهر في الميدان التاريخيّ هي علاقة تنظّم الحركة نحو الهدف، وتنشّط باتّجاهه؛ بهدف الوصول إلى هدف معيَّن، أو ما يسمّيه الفلاسفة بالعِلّة الغائيّة، فضلاً عن العِلّة الفاعليّة. وهذه الروابط غير موجودة في جميع الميادين. وبعبارة أخرى: هذه الميزة عبارةٌ عن دور العِلّة الغائيّة في العمل، فالعمل مرتبط بالمستقبل. وفي نفس الوقت يجب أن نعلم أنّه ليس بالضرورة أن يكون لكلّ عملٍ هدفٌ وغايةٌ، ويكون عملاً تاريخيّاً، ولا يمكن القول: إن السنن التاريخيّة تجري عليه، بل هناك بُعدٌ ثالث، ولكي يصبح العمل تاريخيّاً لابدّ من أن يؤخذ البُعد الثالث بنظر الاعتبار».

وبناءً على ذلك فالبعد الأول هو العِلّة الفاعلية، والثاني هو العِلّة الغائيّة، والبعد الثالث اللازم للدخول إلى منطقة السنن التاريخيّة هو العِلّة المادّيّة، وهي شرطٌ لكي يأخذ العمل بُعداً اجتماعيّاً[٢٥].

المجتمع هو الذي يشكّل عِلّة مادّيّة للعمل، بمعنى أنه هو الذي يمهّد الأرضيّة

المناسبة للعمل.

وانطلاقاً من هذه الخصوصية الاجتماعيّة نعتبر العمل تاريخيّاً، ويعتبر عملاً للأمّة وللمجتمع، وإنْ لم يكن المباشر في جملة من الأحيان إلاّ فرداً واحداً، ولكن باعتبار الموج الذي يحدثه يعتبر عمل المجتمع.

إذاً العمل التاريخيّ الذي تحكمه سنن التاريخ هو العمل الذي يكون حاملاً لعلاقةٍ مع هدف وغاية، ويكون في نفس الوقت ذا أرضيّة أوسع من حدود الفرد، ذا موجٍ يتّخذ من المجتمع عِلّة مادّيّة له، وبهذا يكون عمل المجتمع(٢٦).

صيغ السنن التاريخيّة (فلسفة التاريخ)ـــ

١. الصيغة الشرطية ـــ

الشكل الأول للسنّة التاريخيّة هو شكل القضيّة الشرطيّة. وفي هذا الشكل تتمثّل السنة التاريخيّة في قضيّة شرطيّة تربط بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث على الساحة التاريخيّة، وهذه العلاقة تؤكّد العلاقة الموضوعيّة بين الشرط والجزاء. والمثال على السنن التاريخيّة الشرطيّة ما جاء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾ (الرعد: ١١)، و﴿**وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقاً**﴾ (الجن: ١٦)، و﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً**﴾ (الإسراء: ١٦). ومثل هذه القوانين تقدّم خدمة كبيرة للإنسان في حياته الاعتيادية، وتلعب دوراً عظيماً في توجيهه.

٢. الصيغة القطعية ـــ

الشكل الثاني التي تتّخذه السنن التاريخيّة شكل القضيّة الفعليّة الناجزة المحقّقة، أي إنّها تعرض بدون حالة التوقّعات. ومثال ذلك الشمس عندما تنكسف في اليوم الفلانيّ، فالإنسان لا يملك اتّجاه هذه القضية أن يغيّر من ظروفها، وأن يعدّل من شروطها؛ لأنّها ليست بصيغة القضيّة الشرطيّة، وإنّما هي قضيّة قطعيّة، سوف تتحقّق بالفعل.

٣. الصيغة غير القطعية (المرنة)

وهذا النوع من السنن اهتمّ به القرآن الكريم اهتماماً كبيراً، وهي السنن المصاغة على صورة اتّجاه طبيعيّ في حركة التاريخ، لا على صورة قانون صارم حدّي لا رجعة فيه. والمعلوم أن الاتّجاهات تختلف عن القانون. وتوضيح ذلك أنّ القانون العلميّ ـ كما نتصوَّره عادةً ـ عبارةٌ عن تلك السنّة التي لا يمكن أن تهزم من قبل الإنسان؛ لأنّ الإنسان لا يستطيع أن ينقض القوانين الطبيعيّة، ولا يستطيع الخروج عن دائرة طاعتها. ولكن هناك اتّجاهات مرنة يمكن تحدّيها ومعارضتها، لكنّها مع ذلك قد تحطّم هذا المتحدّي وتسحقه بسنن التاريخ نفسها تدريجيّاً. إذاً هناك بعض السنن يمكن تحدّيها، ولكنْ هناك اتّجاهات يمكن تحدّيها، ولو على شوط قصير، ومن ثمّ تحطّم هذا المتحدّي بسنن التاريخ نفسها. وهذا من خصوصيّات الاتّجاهات والتجاذبات الأصيلة للإنسان في حركة التاريخ[٢٧].

دور الإنسان في حركة التاريخ

إن الإنسان أو المحتوى الداخليّ للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ. فحركة التاريخ هي حركة هادفة غائيّة، لا تخضع لتأثير قانون العِلّيّة والسببيّة، ومرتبطة بعلّتها وماضيها فقط، بل إنها مرتبطة بهدفها أيضاً؛ ذلك أنّ الحركة الهادفة لها عِلّة غائيّة متطلّعة إلى المستقبل. والواقع أنّ فكر الإنسان وإرادته هما اللذان يشكّلان ضمير الإنسان، والمحتوى الداخليّ للإنسان يلاحظ في هذين الركنين الأساسيّين، وبناءً على ذلك فالمحتوى الداخليّ للإنسان هو الذي يصنع حركة التاريخ.

فالبناء الاجتماعيّ العلويّ، بكل ما يضمّ من علاقات وأنظمة وأفكار وتفاصيل، يقوم على قاعدة المحتوى الباطنيّ للإنسان. ويستنتج بعد ذلك أنّها علاقة تابع ومتبوع، أو عِلّة ومعلول؛ إذ إن القرآن الكريم يؤمن بأنّ عمليّة التغيير في ظاهر الإنسان وباطنه يجب أن يسيرا جنباً إلى جنب؛ لكي يتمكّن الإنسان من بناء محتواه الباطني، أي فكره وإرادته وميوله، وهذا المحتوى الداخليّ يجب أن يكون منسجماً مع بنائه العلويّ الخارجيّ[٢٨].

المجتمع وعلاقة الفرد به لدى السيد الصدر

يتطرّق السيد الصدر في البداية إلى أعمال الإنسان وردود الأفعال. ويقسِّم السلوكيّات إلى ثلاثة أشكال:

١. عمل طبيعيّ تكون فيه العِلّة الفاعليّة هي الأساس (أحاديّ الجانب).

٢. عمل فرديّ ذا عِلّة غائيّة، فضلاً عن العِلّة الفاعليّة؛ كونه يصدر عن الإرادة وذا هدفٍ خاصّ (ذو بُعدَيْن).

٣. عمل اجتماعيّ ذو عِلّة فاعليّة، وعِلّة غائيّة هادفة، وكذلك ذو عِلّة مادّيّة أو عِلّة مؤثِّرة، فهو ثلاثيّ الأبعاد.

إذاً العمل الذي يمتلك البعد الثالث يصبح عملاً اجتماعيّاً، ثم يشير إلى أننا في دراستنا للمجتمع لدينا كيان بشأنَيْن ووجهَيْن: **أحدهما**: هو الشأن والوجه الفرديّ؛ **والآخر**: هو الشأن والوجه الاجتماعيّ. ويطرح هذا الموضع بالاستفادة من نظريّة الملاّ صدرا في موضوع نفس الإنسان[٢٩]. وهذا الوجه الثاني هو الذي يبني (الأمة أو المجتمع). إذاً ليس لدينا هنا كيانان مستقلاّن عن بعضهما باسم (الفرد والمجتمع)؛ لكي نقول: أيُّهما له الأصالة، الفرد أم المجتمع؟ بل إن لنا كياناً واحداً بوجهين: **أحدهما**: فرديّ؛ **والآخر**: اجتماعيّ. ويجري ذلك على جميع مناحي الحياة البشريّة، ويعبَّر عنه بنظريّة «المثل الأعلى».

ويواصل كلامه بالقول: إن المراد في الآية الكريمة: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾، من تغيير ﴿**مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾، التعبير عن «المحتوى الداخليّ للقوم»؛ ذلك أن تغيير الفرد الواحد أو الفردين والثلاثة لا يحلّ المشكلة الأساسيّة لـ «تغيير ما بالقوم»[٣٠].

المهمّ هو الوجه الاجتماعيّ. إذاً فهو يقبل بوجود كيان واحد بشأنَيْن.

ويرى السيد الصدر أنّه صحيحٌ أن المجتمع يتكوَّن من الأفراد، ويحمل ضمير الأفراد وإرادتهم المستقلّة التي يطبِّقها على الأفراد، ولكنّ الاستقلال النسبيّ للأفراد محفوظٌ. ولذا يتمكَّن الفرد من أن يغيِّر مجتمعه، كما يتمكَّن الفرد من أن يتحرَّك باتجاهٍ مخالفٍ لحركة المجتمع، رغماً عن مسيرة المجتمع وحركته. وهذه المسألة هي

ذاتها التي يحافظ فيها الإنسان على حرّيته واستقلاله إلى حدٍّ كبير، في مقابل الجبر في المجتمع.

خصائص المجتمع وعناصره عند السيد الصدر

١. المجتمع الكامل هو القائم على أسسٍ فكريّة مبدئية وعقائديّة خاصّة.

٢. المجتمع ذو ولادة خاصّة تنبثق من خلال مكانة الأمّة أو المجتمع، ويكون حيّاً.

٣. المجتمع متحرِّك وفاعل.

٤. السنن الإلهيّة تتحكَّم بالمجتمع وبحركته، أي التاريخ.

٥. لهذه السنن ميدانٌ واسعٌ جدّاً، ومنسجمٌ مع حرّيّة الإنسان واختياره.

٦. للمجتمع أَجَلٌ ما أو موتٌ (الحياة الاجتماعيّة)، ويعني موت الوجه الاجتماعيّ لأفراد المجتمعات.

٧. للمجتمع عمليّة إحضار جماعيّة؛ لكي تعود العلاقات الباطلة إلى نصابها الحقّ، وجاء التعبير عنه بـ (يوم التغابن).

٨ لكلّ مجتمعٍ سِجِلٌ أو كتابٌ خاصّ.

ويوضِّح السيد الصدر عناصر المجتمع على أساس آية الخلافة، وهي:

١. الإنسان.

٢. الطبيعة.

٣. العلاقة أو الاستخلاف.

يذكر السيد الصدر خمسة خصائص في خصوص النظام الاجتماعيّ القِيَميّ، ومن ثم يقول: إنّ الإسلام هو نظام اجتماعيّ متكامل. ويذكر الخصائص القيميّة للنظام الاجتماعيّ في مقالة (المدرسة الإسلاميّة)، و(فلسفتنا):

١. يعطي التفسير الصحيح والواقعيّ لحياة البشريّة ووجودها، ليظهر الطريق الصحيح للمعرفة.

٢. النظام الاجتماعيّ يكون منسجماً ومتوافقاً مع غرائز الإنسان وعواطفه.

٣. يسعى النظام الاجتماعيّ لتغيير رؤية الإنسان، ولا يسعى لتغيير فطرته.

٤. الاهتمام بالمعايير الأخلاقيّة والمعنويّة يشكّل أحد الركائز الأساسيّة للنظام الاجتماعيّ الصالح واللائق.

٥. يكوّن علاقةً متوازنة ومنسجمة بين الدوافع الفطريّة والقِيَميّة والمصالح الاجتماعيّة العامّة.

ثم يقول السيد الصدر: «الدين الإسلاميّ؛ باعتباره نظاماً اجتماعيّاً كاملاً، يمتلك جميع هذه الخصائص»[٣١].

نظريّة الخلافة العامّة للإنسان

يرى السيد محمد باقر الصدر أن الخلافة قبل كل شيء هي «حقٌّ طبيعيّ» ناجمٌ من العلاقة الذاتيّة للمالك بالمملوك، وهي ذات الخلافة الحقيقيّة لله تعالى. وخلافة الإنسان هي ذلك الحقّ الذي يتمكّن بنو البشر على أساسه من إدارة مصيرهم كجماعة. وهذا الحقّ ناجمٌ **أوّلاً** من حقّ الخلافة الإلهية، الذي عرض على الإنسان تحت عنوان الاستخلاف والاستئمان، فقبل الأمانة؛ **وثانياً**: هي حقٌّ اعتباريّ ونسبيّ ومحدود[٣٢]. ومن ثم يقول، في تكملة بحثه بخصوص خلافة الإنسان: الخلافة الإنسانيّة على الأرض (مرحلة الوحدة الأولى) كانت بصورة خلافة الإنسان والاستخلاف.

وفي المرحلة الثانية تأتي مرحلة خلافة الأنبياء (مرحلة الفرقة واختلاف الناس فيما بينهم). وفي هذه المرحلة تتطابق مرحلة خلافة الإنسان والإشراف مع بعضهما البعض؛ بسبب عصمة الأنبياء.

وتأتي في المرحلة التالية مرحلة خلافة الأئمّة الأطهار عليهم السلام.

وفي المرحلة الرابعة في عصر الغيبة تأتي مرحلة «خلافة الإنسان» مرّة أخرى، وينتقل أفراد المجتمع البشريّ إلى إدارة شؤونهم وشؤون مجتمعهم. ولكنْ بما أنّها خلافة ذات بُعْدٍ دينيّ فهناك ضرورة لوجود إشراف وشهادة «المرجعيّة العامّة»، إلى جانب خلافة الإنسان.

وأخيراً تأتي المرحلة الخامسة، وهي مرحلة خلافة الإمام المعصوم عليه السلام مرّة أخرى، حيث يتّحد فيها في واقع الأمر خطّيْ الخلافة والشهادة ثانيةً[٣٣].

الخلافة العامّة

يعبّر السيد محمد باقر الصدر عن هذه الخلافة بالولاية المعطاة من قبل الله تعالى للإنسان بصورة الجعل التكوينيّ. وبشكلٍ عامّ يرى أنّ الخلافة العامّة للإنسان ذات وجهَيْن:

أ. الوجه الإلهيّ، وهو الاستخلاف (خلافة الإنسان)، أو الاستئمام (إعطاء الإمامة)، وهو الجعل التكويني والفطري.

ب ـ الوجه الإنسانيّ، وهو الاستئمان، أو (الأمانة العامّة) التي قبلها الإنسان وتتلاءم مع فطرته. ويقول، بعد استعراضه لكلا الوجهين: إذاً جعل الخلافة للإنسان وعرضها عليه يعني أنّه عرض تكوينيّ، وليس تشريعيّاً أو كسبيّاً. وبما أن الإنسان يمتلك في تركيبته الأرضيّة الشروط اللازمة لهذه الخلافة والأمانة فقد قبل تحمُّلها قبولاً تكوينيّاً وفطريّاً بصورة طبيعيّة. وعلى هذا الأساس فالخلافة العامّة للإنسان في بُعْدِها البشريّ هي«أمانة عامّة»[٣٤].

مناقشة المصطلحات الثلاثة: «الاستخلاف، والاستئمام، والاستئمان» عند الصدر

استخدم الاستخلاف بمعنى التنصيب كنائبٍ، وبمعنى الاستدعاء للخلافة؛ إذ توجد في هذا الاستدعاء للخلافة ثلاثة أنواع من العلاقات، وهي:

أ. علاقة الإنسان بالإنسان (النفس).

ب ـ علاقة الإنسان بالآخرين (المجتمع).

ج ـ علاقة الإنسان بالطبيعة.

فالإنسان مسؤول أمام هذه المواضيع الثلاثة، ويتحمَّل الأمانة تجاه مصيره ومصير المجتمع والطبيعة. ومن ثم يقول: إنّ أركان الاستخلاف تشتمل على:

أوّلاً: الله (المستَخلِف)؛ **ثانياً**: الإنسان (المستَخلَف)؛ **ثالثاً ورابعاً**: المستَخلَف عليه

(المجتمع والطبيعة؛ وما تمارس عليه الخلافة). وبعد أن يذكر العناصر الأربعة للاستخلاف يقول: إنّ دور الإنسان في ممارسة حياته إنّما هو دور الاستخلاف[٣٥].

ولدى تحليل موضوع الخلافة العامّة للإنسان يرى السيد الصدر أن بنية الحياة الاجتماعيّة تتغيّر فيما لو أبعدنا الركن الأوّل، أي (الله تعالى)، عنها[٣٦].

وفي ما يتعلق بخصوص لفظة الاستئمام يرى السيد الصدر أن الله تعالى هو الذي كرَّم الإنسان بمقام الإمامة في الأرض، وأنّ الاستئمام هو تعبيرٌ آخر عن الاستخلاف أو خلافة الإنسان. فمن حيث البُعْد السماويّ، ومن ناحية جاعل الخليفة، يعني الاستخلاف النيابة والخلافة؛ ومن حيث البعد الأرضيّ، ومن ناحية الإنسان، يعني الاستئمام والإمامة والقيادة، أي إنّ الإنسان هو خليفة الله في الأرض، وهو الإمام والقائد والحاكم أيضاً. ومن الجدير بالذكر أن الإمام مفهومٌ تكوينيٌّ، وليس تشريعياً، أي له حالة تكوينيّة مبنيّة على طبيعة خلقة الإنسان وخصائصه الفطريّة، أي العقل والحرّيّة، ولذا له معنى عامّ، وليس خاصّاً.

والاستئمان هو عرض الأمانة أو إيداع الأمانة. والأمانة هي قبول تكوينيّ. والواقع هو سنّة إلهيّة متحقّقة، والأمانة التي قبلها الإنسان وتحمّلها، عندما عرضت عليه، وفقاً للآية ٧٢ من سورة الأحزاب، كان تقبُّله لها تقبُّلاً تكوينيّاً، واتّخذت في الواقع معنى السنّة التاريخيّة[٣٧].

ثم يخلص إلى النتيجة التالية: إنّ الاستخلاف وإمامة الإنسان في الأرض هي أمانةٌ، وإن علاقة الإنسان بالمجتمع هي علاقة أمين على أمانةٍ استُؤْمِن عليها، والحقيقة أنّها الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض والجبال فأَبَيْنَ أن يحملنَها وأشفقنَ منها.

النظريّة العامّة للخلافة

يرى السيد الصدر «أن الاستخلاف تقع مسؤوليّته على الله تعالى، والاستئمان مسؤوليّته على الإنسان. إذاً فالخلافة والإمامة تُعرَض من قبل الله تعالى، ولكنّ القبول بها من قبل الإنسان يأتي في إطار القبول بالأمانة»[٣٨].

ويرى السيد الصدر أنّ الجعل والعرض سنّة اجتماعيّة سياسيّة أو تاريخيّة، وليس تشريعاً أو قانوناً[٣٩].

ثم يطرح السيد الصدر السؤال التالي في خصوص الاستخلاف بقوله: هل أنّ الاستخلاف العامّ هو لشخص آدم عليه السلام أم أنّه لنوع الإنسان؟

ويقول في الإجابة عن ذلك: يظهر من احتجاج الملائكة على الله تعالى أنه غير مختصٍّ بآدم عليه السلام، فقد اعترضت الملائكة على موضوعٍ مستمرّ وباقٍ. إنه موضوع يعتبر سنّة على امتداد تاريخ الكون. كما يستنتج في خصوص الاستخلاف أنّه أمرٌ عامّ، وأنّ الجنس البشريّ في الواقع يمثّل تكويناً لكمال الإنسان من قبل الله تعالى، ويسند هذا الكلام إلى ما استنتجه من الآيات ٦٢ من سورة النمل، والآية ٦٩ من سورة الأعراف، والآية ١٦٥من سورة الأنعام.

قواعد نظريّة الخلافة العامّة للإنسان

يبني السيد محمد باقر الصدر هذه النظريّة على فطرة الإنسان، والعقل والحكمة، والحرّيّة والاختيار، والإرادة والعزم، والإيمان بالوحدانيّة والشورى والتشاور[٤٠]. وفي نهاية المطاف يستنتج الأمور التالية من نظريّة خلافة الإنسان:

أ. الربّانيّة والهدف اللامحدود[٤١].

ب. وتيرة تكامل الإنسان وصولاً إلى الله، أي (النظريّة المطلقة)[٤٢].

ج. إقامة المجتمع السياسيّ، والدولة، وتشكيل الحكومة[٤٣].

د. حرّيّة الإنسان وعدم الاستبداد[٤٤].

هـ. عموميتها وطابعها الجماهيريّ، بمعنى أنها لا تتعلّق بفردٍ أو طبقة خاصّة[٤٥].

و. المساواة والتكافؤ في الخلافة، بمعنى أنّ الناس هم أصحاب الحقّ في تحمُّل هذه الأمانة، والجميع متساوون أمام القانون[٤٦].

ز. وفي البعد السياسيّ للخلافة هناك ثلاثة أبعاد، هي:

أولاً: الولاية . قيادة المجتمع ..

ثانياً: الاستئمان والمسؤوليّة.

ثالثاً: الإشراف، والشهادة، والمشاركة في المجتمع(٤٧).

وهذه الأبعاد الثلاثة ناجمةٌ عن عقل الإنسان وحرّيّته.

نتيجة البحث

كان السيد الصدر يسعى في دراسته لنظريّة الوجود إلى تفسير الظواهر الطبيعيّة من خلال علاقتها وارتباطها بالإنسان وبالله تعالى.

وجاء في هذه النظريّة أن الله تعالى ليس خالقاً للكون والقوانين والسنن الحاكمة على الكون فحسب، بل إن الأهم من ذلك أنّه مدبِّر هذا الكون أيضاً.

ومن هذه الناحية فهو يسعى بشكلٍ أكبر إلى معرفة الخالق، ومعرفة أوصافه، والمعرفة الأدقّ بمكانة الإنسان في الوجود، وغايات خلقه.

وفي ما يتعلَّق بعلم الإنسان اهتمّ كثيراً بالتعامل بين حبّ الذات لدى الإنسان والبعد المعنويّ لديه. ويرى أن المنهج الصالح والضلال في المجتمع والسياسة كلاهما من صنع الإنسان، وأن الفكر والإرادة لهما دورٌ فاعلٌ ومصيريٌّ في الحياة السياسيّة للناس.

وكان السيد الصدر يسعى في الواقع في موضوع علم المعرفة، ومن خلال إعادة قراءة المنطق الصدرائي، وإجراء التغيير في بنية علم المعرفة والإدراكات، يسعى إلى إحداث نوعٍ من التغيير في الفلسفة السياسيّة للإسلام، التي كانت تعنى بمواضيع علم الوجود فقط.

وفي موضوع تقسيم السنن التاريخيّة، وقوله: إنّ السنن التاريخيّة تقسَّم إلى شرطيّة؛ وقطعيّة؛ وغير قطعية، يرى أنّ النوع الثالث يحظى باهتمام القرآن الكريم، وأنّه يعكس دور الإنسان في صياغة حركة التاريخ.

وأخيراً يرى أنّ الإنسانَ في نظريّة الخلافة العامّة خليفةُ الله في الأرض بمواصفات خاصّة.

الهوامش

(١) الإمام الخمينيّ، صحيفة النور ١٤: ١٧٧.

(٢) السيد كاظم الحسيني الحائري، زندگي وأفكار شهيد صدر: ٥٦، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٧٥.

(٣) محمد حسين جمشيدي، أنديشه سياسي شهيد رابع: ٤٣، طهران، مكتب الدراسات السياسيّة والدوليّة.

(٤) محمد باقر الصدر، فلسفتنا: ٢٨، قم، المجمع العلمي للشهيد الصدر، ١٤٠٨هـ.

(٥) المصدر السابق: ٢٩.

(٦) محمد باقر الصدر، رسالتنا: ٧١، ٧٣، طهران، دار نشر توحيد، ١٤٠٧هـ.

(٧) المصدر السابق: ٨١ ـ ٨٢.

(٨) المصدر السابق: ١٨.

(٩) المصدر السابق: ٢٠.

(١٠) فلسفتنا: ٤٠.

(١١) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنيّة: ١٣٨، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.

(١٢) الصدر، اقتصادنا: ٣٣٧، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٣٩٩هـ.

(١٣) المدرسة القرآنيّة: ٦٧.

(١٤) فلسفتنا: ٢٨.

(١٥) راجع: المدرسة القرآنيّة: ١٣٩ ـ ١٤٠.

(١٦) راجع: رسالتنا: ٤١ ـ ٤٦.

(١٧) راجع: الصدر، إثبات خدا با روش علمي وفلسفيّ: ٦٤ ـ ٦٦، ترجمة: عابدي، طهران، روزبه، ١٣٦٢.

(١٨) الصدر، تيوري شناخت وجهان بيني در فلسفه ما: ٢٤، ترجمة: حسيني، طهران، بدر، ١٣٦٢.

(١٩) إثبات خدا با روش علمي: ٢٠.

(٢٠) الصدر، خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ١٠ ـ ١٣، طهران، جهاد البناء، ١٣٩٩هـ.

(٢١) الصدر، تفسير موضوعي سنّت هاي تاريخ در قرآن: ٤٦.

(٢٢) المصدر السابق: ١٣١.

(٢٣) المصدر السابق: ١٣٩.

(٢٤) المصدر السابق: ١٤١.

(٢٥) المصدر السابق: ١٥٥.

(٢٦) المصدر السابق: ١٥٩.

(٢٧) المصدر السابق: ١٩٥.

(٢٨) المصدر السابق: ١٧٢.

(٢٩) مجلة قبسات الفصلية، العددان ١٠ ـ ١١: ٥٠ ـ ٦٠، سنة ١٣٧٧ ـ ١٣٧٨.

(٣٠) المدرسة القرآنيّة: ١٤١ ـ ١٤٢.

(٣١) فلسفتنا: ١١.

(٣٢) خلافة الانسان وشهادة الأنبياء: ٥٠ ـ ٥٣.

(٣٣) محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٧٠، طهران، وزارة الإرشاد الإسلامي، بدون تاريخ.

(٣٤) المصدر السابق: ١٣٤.

(٣٥) المدرسة القرآنيّة: ١٢٩.

(٣٦) المصدر السابق: ١٣٠.

(٣٧) المصدر السابق: ١٣٣.

(٣٨) المصدر السابق: ١٣٢.

(٣٩) المصدر السابق: ١٣٥.

(٤٠) خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ٥٤.

(٤١) المصدر السابق: ١٧ ـ ١٨.

(٤٢) المدرسة القرآنيّة: ١٧٩.

(٤٣) التفسير الموضوعيّ للقرآن: ٢٢٩.

(٤٤) خلافة الإنسان: ١٠ ـ ١٢.

(٤٥) محمد باقر الصدر، صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي: ١٥، طهران، جهاد البناء، ١٣٩٩هـ.

(٤٦) محمد باقر الصدر، لمحة فقهيّة عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران: ١٤، طهران، جهاد البناء، ١٣٩٩هـ.

(٤٧) خلافة الإنسان: ٩ ـ ١٠.

تاريخيّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد

قراءة نقدية فاحصة

الشيخ أحمد الواعظي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدّمة

تؤكِّد النظريّة القائلة بـ (تاريخيّة النصّ) على تأثُّر النصّ بما يكتنفه من الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ السائد في عصره.

وإنّ هذه المقالة تناقش هذه النظريّة التي صدع بها نصر حامد أبو زيد في ما يتعلق بـ (تاريخيّة القرآن)؛ إذ يعتقد أبو زيد بأنّ القرآن إنّما هو (نتاجٌ ثقافيّ). من هنا يكون (مفهوم القرآن) الجذريّ مفهوماً تاريخيّاً، وعليه يجب تفسيره انطلاقاً من هذه الحقيقة. إنّ الدلالات اللغويّة الموجودة في القرآن لها قابليّة الانضواء تحت دائرة (التأويل الخلّاق)، الأمر الذي يتيح للمفسِّر إمكان أن يُعيد صياغتها طبقاً للواقعيات الاجتماعيّة واللغويّة لعصره. وإنّ الغاية من تأويل القرآن يجب أن تقوم على فهم (المغزى)، دون (المعنى) المتعلّق بعصر النزول. يترتَّب على هذه النظريّة أنْ تكون هناك في القرآن أجزاء لا يمكن تطبيقها على الواقع الثقافيّ واللغويّ المعاصر، ويجب اعتبارها مجرَّد (شواهد تاريخيّة).

إنّ أهمّ إشكال يواجه نظريّة نصر حامد أبو زيد هو أنّها تحصر القرآن ضمن الأطر الضيّقة التي يقتضيها عصر النزول، والقول بإمكان تسلُّل المضامين الباطلة

(*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة والجامعة، متخصص في مجال الدراسات الهرمنوطيقية، رئيس كلية الفقه في دفتر تبليغات إسلامي، له مؤلّفات عدّة.

المنبثقة عن الجهل والتخلُّف الثقافيّ الذي كان سائداً في ذلك العصر وتسرُّبها إلى تضاعيف الوحي السماويّ.

١. الفصل بين تاريخيّة الفهم وتاريخيّة النصّ

تنزع إلى تاريخيّة الفهم كافّة النظريّات التفسيريّة التي تمنح المفسِّر وأفقه المفهوميّ سهماً في إيجاد المعنى عند تحليل وقراءة النصّ. والسرّ في ذلك أنّ الإيمان بالدور المحوري للقارئ في عمليّة تكوين مفهوم النصّ ـ أي العالم الذهنيّ للمفسِّر، والمناخ الهرمنوطيقي، إلى غير ذلك من العناصر ـ هو الذي يكوِّن مفهوم النصّ. وإنّ مفهوم النصّ ليس له أيُّ تعيُّن وتحقُّق قبل القراءة، ومستقلاً عن التدخل المضموني لعقائد وتوجُّهات وانتماءات المفسِّر. وبالتالي فإنّ ما يقوم به المفسِّر ليس تسليطاً للضوء على مفهوم متعيِّن على نحوٍ سابق، بل هو يُسهِم إسهاماً مباشراً في عمليّة تكوين وظهور مفهوم النصّ. وحيث إنّ الأفق المفهومي للمفسِّر ومحيطه الهرمنوطيقي من الأمور التاريخيّة والمتأثِّرة بالظروف الاجتماعيّة والثقافيّة لحقبته التاريخيّة فإنّ فهمه للنصّ سيكون أمراً تاريخياً، وإنه سيخضع لا محالة للتغيُّر تبعاً لتغيُّر الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة، وفي ظلّ تغيُّر الأفق المعنويّ والمفهوميّ للمفسِّر.

إنّ تاريخيّة الفهم تبدأ بالهرمنوطيقا ما قبل الفلسفيّة[١]، إلاّ أنّ صياغتها التحليليّة والفلسفيّة تبرز على نحو خاصّ في الهرمنوطيقا الفلسفيّة لـ (هيدغر) و(غادامير).

إنّ (غادامير) يواكب (نيتشه) و(هوسرل) و(هيدغر) في القول بتحديد الفهم ضمن حصار (أفق الفهم). ويصرّ على القول بأنّ الأفق الذهنيّ للمفسِّر يوجّه المساحة الفكريّة، كما يفرض قيوداً على الفهم أيضاً[٢]. ومن وجهة نظره فإنّ الأفق والظرف الهرمنوطيقي لمفسِّر النصّ الناتج عن أحكامه وآرائه المسبَقة ليس بالأمر الثابت، بل هو في تغيُّر مستمرّ ومتواصل ضمن العمليّة الإدراكيّة والتحليليّة[٣]. إنّ الوجه في تاريخيّة الفهم من ناحية الهرمنوطيقا الفلسفيّة يكمن في أنّ الفهم في هذه الرؤية عبارة عن امتزاج الأفق المفهوميّ للمفسِّر بالأفق المفهوميّ للنصّ، وحيث إنّ الأفق المفهوميّ

لكلّ مفسِّر محصورٌ ومحدودٌ ضمن إطار عصره وظرفه الزمنيّ، وواقع ضمن إطار تعاطيه مع بيئته وتعامله مع الآخرين من بني عصره، فإنّه يتأثّر لا محالة بهذه الأجواء، وإنّ الإدراك والتفسير الناتج عن تدخُّل مثل هذا الأفق والمناخ سيكون لا محالة تاريخيّاً، وخاضعاً للظرف الزمنيّ أيضاً(٤).

أمّا (تاريخيّة النصّ) فهي من وادٍ آخر؛ إذ ترتبط بمقولة تأثُّر مفهوم النصّ بالأرضيّة التاريخيّة (historical context)، والظروف والحقائق الثقافيّة والتاريخيّة لعصر ظهور النصّ.

إنّ لموضوع تاريخيّة النصّ جذوراً تاريخيّة أيضاً، وهناك العديد من التقريرات المختلفة عنها.

من باب المثال: يذهب (رودولف بولتمان)(١٩٧٦م) إلى الاعتقاد بأن الأصول الدينيّة في الكتب المقدَّسة متأثِّرة بالآراء والأفكار السائد في عصر تدوين تلك النصوص الدينيّة. ومن هنا نجد تلك النصوص مشتملةً على الأساطير، وليست لها أيّ سنخيّة مع الأفكار والآراء العلميّة السائدة في عصرنا. وخلافاً لليبراليّين الكلاميّين الأوائل، الذين كانوا يضعون هذه العناصر الأسطوريّة جانباً، يذهب (بولتمان) إلى ضرورة نقض الأساطير (demythologizing) في النصوص المقدَّسة، ويرى أنّ مهمة الإلهيّات المعاصرة تكمن في التسلُّل عبر هذه الأساطير، من أجل استكشاف (المغزى) الذي استهدفه الكتاب المقدَّس من وراء هذه العناصر التاريخيّة والأسطوريّة. وعليه يكون ما قيل مختلفاً عن المراد. وإنّ نقض الأساطير يساعد على فهم المراد الكامن وراء روح النص(٥).

كما يقدّم (رولان بارت) تقريراً آخر عن تاريخيّة النصّ. فمن وجهة نظره يعوم النصّ عبر التاريخ والثقافات، ويكتسب عبر مسيرته المتواصلة معاني جديدة، بحسب الجغرافيا والشرائط الإنسانيّة والاقتضاءات التاريخيّة، وينفصل عن معانيه القديمة.

يرى (بارت) أنّ النصّ يجب فهمه وتفسيره بعيداً عن هذا المنشأ التاريخيّ وسلطة المؤلّف. في التاريخيّة المنظورة لـ (بارت) يعتبر كلّ نصٍّ وثيقة تاريخيّة تتألّف من عدّة رموز وكلمات عبور (code)، وليس من الضروريّ أن يتمّ فكّ هذه الرموز والشيفرات بالرجوع إلى المنشأ التاريخيّ للنصّ (المقطع الزمنيّ والتاريخيّ لظهور النصّ)، بل إنّ

النصّ في اللحظة الراهنة، وعند إجراء العمليّة التفسيريّة، يكون محاطاً بالرموز والشيفرات المعاصرة التي يجب قراءة النصّ من خلالها وفي ضوئها[٦].

في الوقت الذي يشير فيه نصر حامد أبو زيد إلى تاريخيّة الفهم يؤكّد بشكل خاصّ على تاريخيّة القرآن، ويقدّم لذلك تقريراً خاصّاً. ويرتّب على هذا التقرير لوازم معرفيّة ودينيّة خاصّة.

إن هذه المقالة تسعى إلى دراسة هذا التقرير، وبيان نقاط ضعفه ونقصه، وما يترتّب عليه من اللوازم الباطلة.

٢. نظرية نصر حامد أبو زيد حول (تاريخيّة القرآن)

إنّ نظريّة نصر حامد أبو زيد تستهدف الوصول إلى إدراك تاريخيّ وعلميّ للنصوص الدينيّة. وهذا يستلزم في حقيقته بحثاً حول القرآن بوصفه نصّاً تاريخيّاً وبشريّاً ولغويّاً. وإنّ هذا ـ بزعمه ـ يحتاج بدوره إلى تحدّي الفهم التقليديّ والسائد في علوم القرآن والحديث، الذي يصرّ عليه الخطاب الدينيّ السائد، كما يحتاج إلى صياغة قراءة نقديّة وجديدة لعلوم القرآن وطبيعة النصّ الدينيّ على أسس الإيمان بتاريخيّة القرآن، واعتبار النصّ القرآنيّ نتاجاً ثقافيّاً.

إنّ ما قام به الأقدمون، من أمثال: بدر الدين الزركشي(٧٩٤هـ) في (البرهان في علوم القرآن)؛ والسيوطي(٩١٠هـ) في (الإتقان في علوم القرآن)، من وجهة نظر نصر حامد أبو زيد، يصبُّ في سياق حفظ التراث والذاكرة الفكريّة والثقافيّة للحضارة الإسلاميّة، التي هي رغم قيمتها الثقافيّة تقوم على نوع من التصوُّر الدينيّ للنصّ (القرآن)، الذي هو نتاج للنزعة الرجعيّة في الثقافة العربيّة ـ الإسلاميّة.

يرى أبو زيد أنّ أدنى تعريف يمكن تقديمه عن هذا التصوُّر التقليديّ هو أنّه يفصل النصّ القرآنيّ عن نسيج التيّارات الواقعيّة والتاريخيّة، وبالتالي فإنّه يبعد القرآن عن طبيعته الحقيقيّة بوصفه نصّاً لغويّاً ونتاجاً ثقافيّاً وتاريخيّاً، ويُحوِّله إلى أمر مقدَّس وروحانيّ"[٧].

ومن وجهة نظر نصر حامد أبو زيد فإنّ خطاب التنوير في العالم الإسلاميّ لم

يستطع كسر الحصار الذي فرضه الخطاب الدينيّ الغالب، ولم يتمكَّن من التأسيس للآفاق المعرفيّة الجديدة، وعجز عن صياغة الوعي التاريخيّ العلميّ في ما يتعلَّق بالنصوص الدينيّة؛ وذلك بسبب تجاهل البُعد التاريخيّ في القرآن، وعدم الالتفات إلى الجانب البشريّ والثقافيّ فيه. وللخروج من هذا المأزق، والوصول إلى الوعي العلميّ والتاريخيّ بالنصوص الدينيّة، يتعيّن علينا الانتقال إلى الضفّة المقابلة للخطاب الدينيّ الذي يعتبر الله هو المتكلّم والناطق بالنصوص الدينيّة، ويمنح النصّ الدينيّ قداسة وروحانيّة، ويلبسه ثوباً ميتافيزيقيّاً. ومن هنا يجب علينا أن نركّز انتباهنا على الجانب التاريخيّ والبشريّ والثقافيّ من النصّ الدينيّ، ونهتمّ بالواقع التاريخيّ والاجتماعيّ والثقافيّ الذي أحاط بالوحي من جميع جوانبه[٨].

من وجهة نظر نصر حامد أبو زيد يعتبر النصّ القرآنيّ في ذاته وجوهره (نتاجاً ثقافيّاً)[٩]؛ أي إنّ هذا النصّ قد تكوَّن طوال أكثر من ثلاثة وعشرين سنة في صلب الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ لعصر النزول. وعليه فإنّ إضفاء المسحة القدسيّة والصبغة الميتافيزيقيّة على هذا النصّ إنّما هو سعيٌ إلى إخفاء الوجه الثقافيّ والتاريخيّ لهذا النصّ، الأمر الذي يحول دون الفهم العلميّ لهذه الظاهرة. إنّ الله عندما أرسل الوحي إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقد اختار النظام اللغويّ الحاكِم على مستقبل الوحي. وخلافاً للرؤية التي يروِّج لها الخطاب الدينيّ المعاصر (التقليديّ) فإنّ اختيار اللغة ليس مجرَّد اختيار لوعاءٍ فارغ. إنّ اللغة أهمّ وسيلة تساعد الناس على فهم العالم وتحديد نظامه. وعلى هذا الأساس لا يمكن الحديث عن لغةٍ بمعزل عن الثقافة والواقع الاجتماعيّ. وإنّ سماويّة منشأ النصّ لا ينفي واقعيّة محتواه وتاريخيّته، ومن هنا فإنّه لا يتنافى مع انتسابه إلى ثقافةٍ بشريّة ووعاءٍ اجتماعيّ وتاريخيّ خاصّ. وفي ما يتعلَّق بالقرآن حيث لا يمكن إخضاع مُنزِل الرسالة ومنشئها الإلهيّ، ووضعه على طاولة البحث، كان من الطبيعيّ أن يتمّ البحث العلميّ حول النصّ القرآنيّ من خلال الواقع والثقافة. وإنّ ذلك (الواقع) هو الظرف الذي تشكَّلت فيه حياة مَنْ نزل عليه الوحي، والمخاطَبين الأوائل بالقرآن، وأحاطت به الثقافة التي تمثّل اللغةُ أبرزَ معالمها. وعلى هذا الأساس فإنّ قَصْدَنا إلى الواقع والثقافة في دراسة النصّ القرآنيّ بمعنى الخوض في الأمور التجريبيّة.

ومن خلال تحليل هذا النوع من الأمور يمكننا الوصول إلى فهمٍ علميٍّ لظاهرة النصّ الدينيّ"[١٠].

إن تأكيد نصر حامد أبو زيد على (البُعد التاريخيّ) للنصوص الدينيّة، وانتقاده للخطاب الدينيّ التقليدي؛ بسبب تجاهله وغفلته عن (البُعد التاريخيّ للوحي)، إنّما يقوم على تعريفٍ وفهم خاصّ لـ (البُعد التاريخيّ)؛ إذ من الواضح أنّ الخطاب الدينيّ السائد والتقليديّ يدرك خضوع النصّ الدينيّ للبُعد التاريخيّ، ولذلك يتّم البحث في تفسير القرآن والفقه عن أسباب النزول والأحداث التاريخيّة، التي تشكّل رافعة أو حاضنة تاريخيّة لنزول الآيات والسور. كما يتّم البحث في الناسخ والمنسوخ، وتغيير الأحكام بسبب تغيُّر الظروف والأوضاع التاريخيّة (تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد).

إنّ مراد نصر حامد أبو زيد من البُعد التاريخيّ في النصوص الدينيّة (تاريخية المفاهيم)، بمعنى أنّ مضمون ومفهوم كلمات ومفردات النصوص السماويّة إنّما هي تاريخيّة؛ بسبب تاريخيّة اللغة المستعملة في الوحي، وهي ممتزجةٌ بالواقع الخارجيّ والثقافيّ لعصر النزول[١١]. من هنا يتّضح أنّ مراده من صياغة الرؤية التاريخيّة ـ العلميّة في ما يتعلق بالنصوص الدينيّة يذهب إلى ما هو أبعد من مجرّد البحث عن الحقائق التاريخيّة، والاهتمام بحوادث عصر نزول الوحي، الذي هو من سنخ ما يقوم به المختصّون في حقل التاريخ. إنّ ما أراده أبو زيد من وراء هذه الرؤية، بدلاً من الاستناد إلى معرفة الحوادث التاريخيّة لعصر النزول، يقوم على معطيات العلوم اللغويّة الخاصّة، ولا سيّما في بحث النصوص[١٢].

٣ـ نتائج القول بتاريخيّة القرآن، وفقاً لنصر حامد أبو زيد

إنّ القول بتاريخيّة النصوص الدينيّة والسماويّة، طبقاً للتقرير الذي يقدّمه نصر حامد أبو زيد، تترتّب عليه نتائج وثمار تميِّز رؤيته حول قراءة وفهم النصوص الدينيّة وتكوين المعرفة الدينيّة عن الرؤية التقليديّة والسائدة، ويُشكّل مادّة طلاقٍ واضحٍ بين الفهم الدينيّ لنصر حامد أبو زيد وبين ما يدعوه (الخطاب الدينيّ).

ويمكن بيان أهمّ النتائج التي تترتّب على رؤية أبو زيد على النحو التالي:

أ ـ ضرورة التفكيك بين (المعنى) و(المغزى)

يقوم اعتقاد نصر حامد أبو زيد على أنّ ارتباط النصوص بالواقع الاجتماعيّ يؤدّي عند التعاطي مع النصوص الدينيّة والتقليديّة إلى التفكيك بين زاويتين مرتبطتين ببعضهما:

الزاوية الأولى تتعلّق بإدراك وفهم الدلالة الأصليّة. وهذا الأمر هو من سنخ التاريخ بمعناه الاجتماعيّ. ولتحقيق هذه الغاية يجب وضع النصوص في نسيجها الاجتماعيّ والثقافي، ودراسة الحاضنة التاريخيّة واللغويّة السائدة في ذلك العصر.

أمّا **الزاوية الثانية** فإنّها تتعلّق بفهم النصوص من خلال الالتفات إلى النسيج الثقافي والاجتماعيّ الراهن، والذي هو في الحقيقة تأويلٌ للنصّ، وقراءته قراءةً إبداعيّة وفقاً للنسيج الاجتماعيّ المعاصر (دون النسيج الثقافيّ والاجتماعيّ لعصر صدور النصّ)[١٣].

يقول نصر حامد أبو زيد: «نعتمد هنا على التفرقة بين (المعنى) و(المغزى)، وهي تفرقةٌ مطروحةٌ في مجال دلالة النصوص بشكلٍ عامّ، وإنْ كنّا سنقدّم لها تكييفاً خاصّاً يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا. المعنى يمثّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغويّة في سياقها الثقافيّ، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنصّ من منطوقه. وبعبارة أخرى: يمكن القول: إنّ المعنى يُمثّل الدلالة التاريخيّة للنصوص في سياق تكوُّنها وتشكُّلها... والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركّز على بُعدَيْن غير منفصلَيْن: **البعد الأوّل**: أنّ المعنى ذو طابع تاريخيّ، لا يمكن الوصول إليه إلاّ بالمعرفة الدقيقة لكلٍّ من السياق اللغويّ الداخليّ والسياق الثقافيّ الاجتماعيّ الخارجيّ. والمغزى ـ وإنْ كان لا ينفكّ عن المعنى، بل يُلامسه وينطلق منه ـ ذو طابعٍ معاصر، بمعنى أنّه محصّلة لقراءة عصر غير عصر النصّ»[١٤].

إنّ نصر حامد أبو زيد ـ كما يصرّح بذلك ـ قد اقتبس التمايز بين (المعنى) ـ الذي هو مراد وهدف الزاوية الأولى من قراءة النصّ ـ وبين (المغزى) ـ الذي هو الهدف من الزاوية الثانية لقراءة النصّ ـ عن (إريك هيرش)، في ما ذهب إليه من الفصل بين المعنى اللفظيّ (verbal meaning)، والمعنى بالنسبة إلى (significance)[١٥].

ب ـ تغيُّر دلالة النصّ والقول بعدم ثبات معنى النصوص

طبقاً لتحليل أبو زيد تعتبر النصوص الدينيّة (نصوصاً لغويّة)، بمعنى أنّها تتعلّق بإطار ثقافيّ خاصّ ومحدَّد، وأنّها قائمة على أساس قوانين ثقافيّة، وأنّ اللغة والنظام اللغويّ يشكل صُلب نظامها المفهومي. وطبعاً فإنّ هذا لا يعني أنّ النصوص متأثّرة تأثُّراً محضاً بالنظام اللغويّ والأسس الثقافيّة؛ فإنّ النصوص ضمن تأثُّرها بواقع النظام اللغويّ والاحتكاك بثقافة عصرها تبدع منظومتها الدلاليّة الخاصّة، وبذلك تقوم بإعادة تكوين لغة وثقافة عصرها. ومن خلال تبعيّته لـ (سوسور) في الفصل بين اللغة (languet)، والخطاب (parol) يذهب إلى القول بأنّ (اللغة) عبارة عن نظام مفهوميّ يلجأ إليه الناس في صياغة خطابهم. وعليه فإنّ كلّ خطاب ونصّ خاصّ يحكي عن منظومة لغويّة جزئيّة ضمن نظام عامّ كامن في ذاكرة الناس، وإنّ بين (اللغة) و(الخطاب) علاقة ديالكيتكيّة. وبذلك فإنّ النصوص الدينيّة تتعاطى من جهة مع واقعيتها اللغويّة والثقافيّة، وتتأثّر بها من جهة أخرى. إنّ دلالات النصوص مفعمةٌ بالوقائع والعناصر التاريخيّة والثقافيّة السائدة في عصرها. وعليه يُوجد هناك أُفق مشترك للتعاطي والتعامل، ولكن هناك إمكانيّة لإعادة صياغة وتغيير هذا الأفق المشترك في ظل تغيُّر الواقعيّات اللغويّة والثقافيّة، وتغيُّر الآفاق التفسيريّة[١٦].

قال نصر حامد أبو زيد: «ليس معنى القول بتاريخيّة الدلالة تثبيت المعنى الدينيّ عند مرحلة تشكُّل النصوص، ذلك أنّ اللغة ـ الإطار المرجعيّ للتفسير والتأويل ـ ليست ساكنةً ثابتة، بل تتحرّك وتتطوّر مع الثقافة والواقع. وإذا كانت النصوص ـ كما سبقت الإشارة ـ تساهم في تطوير اللغة والثقافة، من جهة أنّها تمثّل (الكلام) في النموذج السوسيريّ، فإنّ تطوّر اللغة يعود ليحرّك دلالة النصوص، وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز»[١٧].

يذهب أبو زيد إلى القول بأنّ هذه القابليّة على التحوُّل والتغيُّر المفهوميّ إنّما هي اقتضاءٌ من داخل النصّ، ومن لوازم لغويّة وبشريّة النصوص الدينيّة، وارتباطها بالواقع الثقافيّ والاجتماعيّ، لا أنّها تفرض عليها من الخارج كنتيجة لقراءتها قراءةً مُؤَدْلَجة. بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، فإنّ الاعتقاد بثبات مفهوم النصّ الدينيّ وعدم

تحوُّله وتغيُّره بتغيُّر الأفق الثقافيّ والاجتماعيّ، وعدم مواكبة النصّ للتغيُّرات اللغويّة والثقافيّة، إنّما هو تأويلٌ يُفرَض على النصّ من الخارج. إنّ هذا النوع من القراءة الأيديولوجيّة والنفعيّة للنصّ ليست في الحقيقة تأويلاً، ولا تفسيراً، بل هي (تلوينٌ) وقراءةٌ مغرضةٌ تخلو من الإبداع[١٨].

ج ـ استحالة التفسير الحياديّ للنصّ

إنّ الاتجاه التفسيريّ الذي يسلكه أبو زيد يدفعه إلى نوع من القراءة المحافظة، التي تجعل القارئ هو المحور. فهو من جهةٍ يصرِّح بموافقته الحلقة التفسيريّة الحديثة التي تذهب إلى عدم وجود قراءة حياديّة للنصّ، وأنّ مراده من الحلقة التفسيريّة الحديثة هو الاتّجاهات التفسيريّة المعاصرة، التي ترى للنصوص مساحة مفهوميّة مستقلّة عن المؤلِّف ونيّته، وترى العلاقات المفهومية للنصّ متأثِّرة بالقارئ، ومعرفته، ووعيه، المتأثِّر بدوره بزمانه ومكانه. ولكنّه من جهةٍ أخرى يعمد ـ من خلال نفي التأويل المُؤَدْلج والمنظومة المعرفيّة لتأويل النصّ أيديولوجيّاً ـ إلى التفريق بين (التأويل) و(التلوين)، ويستلهم ما قام به القدامى من الفصل بين التأويل والتفسير المقبول، وبين التفسير والتأويل المذموم، فيقول بأنّ التأويل المغرِض للنصّ (التلوين) مذمومٌ، وأنّ نفي إمكان التفسير والتأويل الحياديّ للنصّ لا يعني فتح الأبواب أمام تلوين وتأويل أيديولوجيٍّ ومغرِضٍ للدين[١٩].

إنّ الهدف من قراءة النصّ ـ من وجهة نظر نصر حامد أبو زيد ـ هو الوصول إلى مضمونه ومحتواه، الذي هو مفهوم عصريٌّ منسجمٌ مع الاقتضاءات اللغويّة والثقافيّة لعصر القارئ. إلاّ أنّ هذا الهدف لا يجب أن يقترن بفرض الأيديولوجيّة على النصّ. إنّ فحوى ومضمون النصّ يجب أن يُصاغ من خلال الالتفات إلى المعنى الأصليّ للنصّ في زمن الخطاب. إنّ وجود الفحوى والمضمون الثابت والمحدَّد للنصّ بشكلٍ مسبقٍ يشكّل حائلاً جديداً أمام النصّ، ويمنع من قراءته وتأويله بشكلٍ مبدِعٍ.

ويرى أبو زيد إمكانيّة الفصل بين نوعين من الدلالة: فهناك دلالات في النصّ تعمل على إبراز (المعنى)؛ وهناك دلالات أخرى تعمل على إبراز (المغزى والفحوى).

إنّ كُلاً من هاتَيْن الدلالتَيْن لها سهمٌ في التأسيس لدلالة النصّ، وكأنّ للنصّ مستويين من الدلالة، وإنّ الدلالة النهائيّة للنصّ تنشأ من التأليف بين هذين المستويين من الدلالة.

وإنّ المستوى الأوّل يمثّل المعنى التاريخيّ والأصليّ للنصّ، ويشكّل المستوى الظاهري؛ وأمّا المستوى الثاني والأعمق (مستوى الباطن) فهو المستوى الذي ينطوي على المضمون والفحوى.

إنّ هذه المباني التي يذكرها أبو زيد تنطوي على اعتراف بأنّ النصّ؛ بوصفه نظاماً دلالياً، لا ينحصر في حدود الواقعيّات الزمانيّة والثقافيّة والاجتماعيّة لعصر صدور النصّ، وأنّه يحتوي على دلالات وعناصر لا تقتصر على الدلالات التاريخيّة والزمانيّة والمكانيّة لعصر الصدور، وأنّه يخاطب الأجيال القادمة والعصور المقبلة، وأنّ القراءة المبدعة للنصّ تقوم على كشف هذا النوع من الدلالات، وتأويلها طبقاً للظروف الثقافيّة واللغويّة المتغيّرة والمتجدّدة[٢٠].

إنّ دفاع أبو زيد عن عدم إمكان التفسير والتأويل الحياديّ للنصّ إنّما هو ناشئٌ عن هذا المبنى، الذي يعتبر الإنسان بما له من رواسب ثقافيّة واجتماعيّة هو محور فهم النصّ في عمليّة التفسير والتأويل، بمعنى أنّ النصوص، كما هي من الناحية الوجوديّة منبثقةٌ عن الوقائع اللغويّة والتاريخيّة والحقائق الاجتماعيّة والثقافيّة لعصر صدور وحدوث النصّ، لا تُفهم من الناحية المعرفيّة إلاّ بتأثيرٍ من الواقعيات الاجتماعيّة والثقافيّة لعصر المفسِّر.

يذهب أبو زيد من خلال إيجاد تقابلٍ بين الاتجاه غير التاريخيّ إلى النصّ والاتجاه التاريخيّ إلى النصّ، الذي يدافع عنه، إلى القول: «إذا كان الفكر الدينيّ يجعل قائل النصوص ـ الله ـ محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإنّنا نجعل المتلقّي ـ الإنسان ـ بكلّ ما يُحيط به من واقع اجتماعيّ تاريخيّ هو نقطة البدء والمعاد. إنّ معضلة الفكر الدينيّ أنّه يبدأ من تصوُّرات عقائديّة مذهبيّة عن الطبيعة الإلهيّة والطبيعة الإنسانيّة، وعلاقة كلٌّ منهما بالأخرى، ثمّ يتناول النصوص الدينيّة، جاعلاً إيّاها تنطق بتلك التصوّرات والعقائد. وبعبارة أخرى: نجد المعنى مفروضاً على النصوص من

خارجها»[٢١].

د ـ تحدّيات الاجتهاد القائم على تفوّق النصّ

إنّ الأسس التي يعتمدها أبو زيد بشأن ماهية النصّ وربطها بالحقائق الثقافيّة والاجتماعيّة، وفصله بين (المعنى) و(المغزى)، وإصراره على ضرورة الذهاب إلى ما هو أبعد من المعنى التاريخيّ للنصّ، والاهتمام بالمغزى والمضمون العصري للنصّ بوصفه الهدف النهائي من تأويله، يجعله أمام الاجتهاد السائد في مجتمعات أهل السنّة. يؤمن أبو زيد بأنّ الخطاب الدينيّ التقليديّ يقول بإمكانيّة إعادة فهم النصّ. كما يؤمن أيضاً بأنّه من خلال الالتفات إلى الظروف الزمانيّة والمكانيّة يحصل تجدُّد في عمليّة الاجتهاد، إلاّ أنّ هذا الاجتهاد لا يتجاوز مستوى فهم الفقهاء، لأنّه يحشر خطاب الاجتهاد الدينيّ في زاوية من النصوص الفقهيّة والتشريعيّة. ويخالف كلّ نوعٍ من أنواع الاجتهاد في مجال الأمور الاعتقاديّة أو القصص الدينيّة[٢٢].

أمّا المشكلة الأخرى التي تترتّب على الاجتهاد المنظور للخطاب الدينيّ فتكمن في تجاهل الواقعية التاريخيّة ـ الثقافيّة للنصّ. وإنّه من خلال تصلُّبه على المعنى التاريخيّ والأصليّ للنصّ يُعيد المجتمع إلى الوراء، ليصل من خلال الغفلة عن انسيابيّة معنى النصّ إلى القول بثباته وجموده. وبعبارة أخرى: إنّ النصّ، وكذلك الواقعيّة التي ينبثق عنها النصّ، تتحوّل إلى أسطورة، وإنّ تحوُّل الواقعيّة واللغة والثقافة لا يتكفّل بأيّ تأثير في تحوُّل مفهوم النصّ، وبذلك فإنّ الخطاب الدينيّ والاجتهاد المنظور له يخضع لسطوة النصّ[٢٣].

هـ ـ التنزُّل بالنصوص السماويّة إلى مجرَّد شواهد تاريخيّة غير قابلة للتوظيف

بلحاظ إمكان التأويل المبدع وتوسيع رقعة دلالة النصوص المفهوميّة إلى آفاق وعصور أبعد من الواقعيّة الثقافيّة والاجتماعيّة المحيطة بعصر حدوث النصّ، أو استحالة مثل هذه التوسعة، فإنّ النصوص الدينيّة من وجهة نظر نصر حامد أبو زيد تواجه ثلاثة مستويات من الدلالة:

الأوّل: عبارة عن الدلالات التي لا تعدو كونها شواهد تاريخيّة، لا تقبل التأويل المجازيّ[٢٤]، ولا غيره.

والثاني: يشمل الدلالات التي تقبل التأويل المجازيّ.

والثالث: يطلق على الدلالات التي هي حصيلة استعادة التعريف بالواقع الثقافيّ والاجتماعيّ المهيمِن على النصّ، وتوسيع مفهوم النصّ من خلال السعي إلى إدراك مضمونه ومحتواه طبقاً للواقع الثقافيّ واللغويّ المعاصِر.

يذهب أبو زيد إلى القول بأنّ ما يتعلق بالمستوى الأوّل من دلالات النصّ الدينيّ، حيث تتغيَّر الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة لعصر صدور النصّ تغيُّراً كاملاً، حتّى لم يَعُدْ لها من أثرٍ في اللحظة الراهنة، تكون هذه المضامين والمفاهيم والدلالات قد أصبحت جزءاً من التاريخ، ولم تَعُدْ لها سوى قيمة تاريخيّة، كأنْ يُقال: كان هذا النوع من الأفكار والأحكام موجوداً في تلك الحقبة التاريخيّة. ومن باب المثال: إنّ أحكاماً من قبيل: أخذ الجزية من أهل الكتاب، أو الأحكام المرتبطة بالعبيد والإماء، تدخل في المستوى الأوّل من دلالات النصوص الدينيّة، التي لا يمكن تطبيقها على واقعنا الراهن؛ بسبب اختلاف الأوضاع الثقافيّة والاجتماعيّة التي تحكم العلاقات المتبادلة بين البشر. إنّ هذا النوع من الدلالات لا هو يقبل التأويل المجازيّ، ولا يمكن لنا التوغُّل في مضامينها وفحواها، بل يمكن التنويه بها لمجرَّد الاستشهاد التاريخيّ، والقول بأنّ العلاقة بين المسلمين وغيرهم في تلك الحقبة التاريخيّة كان يسودها هذا النوع من الأحكام[٢٥].

كما يذهب أبو زيد إلى تصنيف النصوص المتعلّقة بالسحر والحسد والجِنّ والشياطين، ممّا هو مذكور في القرآن الكريم، في خانة دلالات المستوى الأوّل، واعتبارها من قبيل الشواهد التاريخيّة. من وجهة نظر أبو زيد كان الواقع الثقافيّ لعصر النصّ يؤمِن بالسحر. وبالالتفات إلى هذا المبنى القائل بأنّ النصوص الدينيّة من الناحية اللغويّة والثقافيّة نصوصٌ بشريّة، وأنّ النبيّ بوصفه متلقّياً للوحي مرتبطٌ بثقافة عصره، فمن الطبيعيّ أن يتطرَّق هذا المضمون إلى النصوص الدينيّة. وإنّ ما قيل في شأن السحر يصدق على الحسد والأوراد والتعويذات (مثل سورة الفلق) أيضاً. وإنّ

وجود هذه الأمور في النصوص الدينيّة لا يدلّ على واقعيّتها، بل هي مجرَّد شواهد على وجودها في ثقافة عصر نزول الوحي.

يعمد أبو زيد إلى تخطئة الذين يؤكّدون على وجود ظواهر من قبيل: السحر والحسد لمجّرد ذكر الألفاظ الدالّة عليها في النصّ القرآنيّ، ويقول بأنّهم قد أخطؤوا في اعتبار الدالّ والمدلول شيئاً واحداً[٢٦]. وخلاصة القول: إنّه؛ وبسبب عدم وجود موقع من الإعراب لهذه المضامين في الثقافة البشريّة المعاصرة، فإنّ تاريخ صلاحيّة النصوص الدينيّة التي تشير إلى هذه الأمور يكون منتهياً، وتكون هذه النصوص جزءاً من الماضي، وليس هناك أيّ إمكانيّة لإعادة صياغتها مفهوميّاً بما يتناسب والعصر الراهن.

٤ـ نظريّة أبو زيد، نقد ودراسة

إنّ تحليل وتقرير أبو زيد عن تاريخيّة النصّ بشكل عامّ، وتاريخيّة النصّ الدينيّ بشكل خاصّ، موضع نظرٍ ونقدٍ من جهات متعدّدة. وسوف نشير في ما يلي إلى أهمّ الإشكالات الواردة عليه باختصار، رغم أنّ ما سنذكره لا يشكّل إلاّ جزءاً في أبحاثه التي تستدعي النقاش؛ إذ لا تكفي هذه المقالة لتغطيتها بأجمعها.

أ. إن العمود الفقري لوجهة نظر أبو زيد يتمثّل في اعتقاده بأنّ هذه النصوص هي (نتاج ثقافي)، وأنها رغم مصدرها السماويّ ذات جنبة بشريّة، وأنّها متأثّرة بالواقع التاريخيّ ـ الاجتماعيّ لعصر نزول الوحي. من هنا يجب أن تقع موضوعاً لقراءة علميّة ـ تاريخيّة، ولا يمكن تعميم المعنى التاريخيّ والأصليّ لهذه النصوص على جميع الأزمنة، بل إنّ المعنى الأصليّ لهذه النصوص يخضع للوضع الثقافي والتاريخيّ لعصر النزول، ولابدّ من أجل تعميمها على سائر العصور من تأويلها مجازيّاً، وسبر فحواها ومضمونها.

إنّ أوّل خللٍ وضعفٍ يواجهه هذا التحليل يكمن في استعمال عبارة (النتاج الثقافي)؛ إذ يوجد في الحدّ الأدنى تقريران يمكن إبداؤهما حول هذه العبارة: **أحدهما**: متطرِّف؛ **والآخر**: معتدل.

وإنّ مراد أبو زيد في استعماله لهذه العبارة أقرب إلى التقرير المتطرّف.

إنّ جميع الآراء التي لا ترى الارتباط بين اللفظ والمعنى ذاتيّاً، وترى تدخل العنصر الإنسانيّ في إيجاد هذا الارتباط ـ سواء من طريق الوضع التعيينيّ أو من طريق الوضع التعيُّنيّ الحاصل من كثرة الاستعمال ـ تفتح باباً أمام حضور العلاقات الثقافيّة والاجتماعيّة في الحقل اللغويّ. إنّ الاحتياجات والعلاقات الإنسانيّة والروابط الاقتصاديّة والثقافيّة وسائر العناصر الطبيعيّة تؤثّر في إثراء المفردات والاستعارات والأمثال، وطريقة استعمال اللغة، وما تشتمل عليه المفردات من ثقل إيجابيّ أو سلبيّ، وما إلى ذلك من الأمور اللغويّة. وإنّ التغيُّرات الحاصلة عبر القرون والأزمنة تؤثّر في رقعة هذا النوع من الروابط البشريّة والاجتماعيّة، وتتدخّل طبعاً في الواقعيّة المتعيِّنة لأيّ لغة من اللغات. ومن هذه الناحية يمكن القول: إنّ النصوص المتوفّرة في أيّ لغةٍ من اللغات تتأثّر عبر المسار التاريخيّ للتغيُّرات الحاصلة في تلك اللغة بالثقافة والعلاقات الاجتماعيّة السائدة في المجتمع بشكلٍ غير مباشر. طبقاً لهذا التقرير المعتدل لا يوجد هناك ارتباطٌ مباشر بين النصّ وبين الثقافة والمتغيّرات الاجتماعيّة، بل إنّ هذا الارتباط إنّما يحصل من طريق اللغة، بمعنى أنّ تلك العناصر الثقافيّة والاجتماعيّة التي تمكّنت من التأثير في اللغة ستجد مساحةً للحضور والظهور في النصّ؛ لأنّ كلّ كاتبٍ ومتكلّم يعمد إلى توظيف اللغة بوصفها أداةً لنقل المعاني والمفاهيم؛ بغية إيصال مراده، وإذا كانت اللغة تحتوي على بعض المحدوديّات والاقتضاءات والقيم الخاصّة فإنّها لا محالة ستظهر في النصوص المتوفّرة.

أما التفسير المتطرّف لتأثير الثقافة والعلاقات الاجتماعيّة في النصوص فيذهب إلى القول بأنّ كلّ نصّ إنّما هو في الأساس انعكاس للعلاقات الثقافيّة والمعتقدات السائدة في المرحلة التاريخيّة لحدوث النصّ، وأنّ كاتب النصّ ينسجم ويواكب بالضرورة تلك المعتقدات والعلاقات القائمة في عصره، بحيث إنّ النصّ لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير نتاجٍ ثقافيّ لعصره.

يُفهم من طيات كلام أبو زيد أنه يميل إلى هذا الاتجاه المتطرّف؛ حيث نجده يقول ـ مثلاً ـ: «الواقع إذاً هو الأصل، ولا سبيل لإهداره. من الواقع تكوّن النصّ، ومن

لغته وثقافته صيغت مفاهيمُه، ومن خلال حركته بفعّاليّة البشر تتجدَّد دلالته. فالواقع أوّلاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً»[٢٧].

ويقول في موضعٍ آخر: «إذا كانت النصوص الدينيّة نصوصاً بشريّة بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخيّة محدَّدة ـ هي فترة تشكيلها وإنتاجها ـ فهي بالضرورة نصوصٌ تاريخيّة، بمعنى أنّ دلالتها لا تنفكّ عن النظام اللغويّ الثقافيّ الذي تُعَدّ جزءاً منه. من هذه الزاوية تمثّل اللغة ومحيطها الثقافيّ مرجع التفسير والتأويل»[٢٨].

وبذلك يلاحظ أنّه يتمّ في هذا التقرير المتطرّف الانتقال من دور الثقافة والمجتمع في العلاقات المفهوميّة للنصّ، والمحور المعنويّ للمؤلّف والنصّ إلى الوقائع الثقافيّة ـ التاريخيّة لعصر صدور النصّ، وتغدو دلالة النصّ تابعاً للمتغيِّر الثقافيّ والاجتماعيّ. وعلى حدّ تعبير نصر حامد أبو زيد: إنّ الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ هو الذي يكوّن كلّ نصّ بجميع تفاصيله. إنّ هذا التقرير المتطرّف لا يستند إلى أيّ دليل.

والإشكال الآخر الذي يرِدُ على هذا التقرير هو أنّه لم يحدِّد تأثير العناصر التاريخيّة والثقافيّة بشكلٍ مضبوط.

فمثلاً: نجد نصر حامد أبو زيد ينتقي بعض الأمثلة، من قبيل: السحر والحسد والربا والرّق والجِنّ والشيطان، ممّا هو مذكور في القرآن، ويعتبره انعكاساً للعناصر والواقع الثقافيّ السائد في عصر نزول الوحي، في حين هناك عناصر أخرى في الرقعة الاعتقادية للناس في تلك الحقبة الزمنيّة، فلماذا لا يتمّ التطرُّق إليها أسوةً بالأمثلة السابقة؟ من باب المثال: الله، والربّ، والعبادة، فإنّها من جملة الأمور التي كان يعتقد بها الناس في عصر النبيّ الأكرم‏صلى الله عليه وآله. فقد صرّح القرآن الكريم بهذه الحقيقة، وهي أنّ أهل الحجاز والمشركين المعاصرين للنبيّ كانوا يعتقدون بالله بوصفه خالقاً للسماوات والأرض، قال تعالى: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ**﴾ (لقمان: ٢٥)، فكانت مشكلتهم تكمن في شركهم في الربوبيّة. وعليه فإنّهم كانوا يؤمنون بأصل الربوبيّة، وأنّ كلّ أمور العالم والشؤون المرتبطة بالإنسان وسائر المخلوقات والظواهر تقع تحت القيموميّة والربوبيّة لوجود الذات الإلهيّة، رغم ابتلائهم بالقول بتعدُّد الأرباب والشرك في الربوبيّة، فانحرفوا عن توحيد الله وحصر الربوبيّة

فيه سبحانه وتعالى. وعلى هذا هل يصحّ القول بأنّ ورود مضامين من قبيل: الله؛ بوصفه خالقاً، والربوبيّة والمربوبيّة، في القرآن الكريم كان ناشئاً من كونه انعكاساً عن الثقافة السائدة في عصر النزول، على غرار وجود لفظ الجنّ والشيطان في القرآن؟!

ب ـ إنّ اعتبار بشريّة وتاريخيّة الوحي على نحو ما يقرّره نصر حامد أبو زيد تترتّب عليه محاذير كلاميّةٌ واضحة، يشهد العقل والنقل على بطلانها وعدم صوابيّتها. وإنّ من أهم تلك المحاذير تسرُّب الأباطيل والأمور الخاطئة إلى القرآن، في حين يقول الله تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿**لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصّلت: ٤٢). كما يحكم العقل بأنّ صدور الكذب والباطل من جهة الله سبحانه وتعالى مخالفٌ لحكمته.

المحذور الآخر هو أنّ الاصرار على كون القرآن (نتاجاً ثقافيّاً)، وأنّ الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ هو المكوِّن للنصّ الدينيّ، لا ينسجم مع الاعتقاد بوجود الحقيقة القرآنيّة وراء الألفاظ. وإنّ أبو زيد، رغم اعتقاده بالمنشأ الإلهيّ للقرآن، يذهب إلى نفي أيّ وجودٍ مسبَقٍ للقرآن، ويرفض هذه المسألة الاعتقاديّة القائلة بأنّ القرآن الذي أوحي إلى الرسول ﷺ يشتمل على مراتب وجوديّة عالية وروحانيّة، وإنّ ما نزل على قلبه الشريف إنّما هو نتيجة للتنزُّل عن تلك المراتب الوجوديّة.

قال نصر حامد أبو زيد ما معناه: «إنّ النصّ القرآنيّ في ذاته وجوهره نتاجٌ ثقافيّ، أي إنّ هذا النصّ قد تكوَّن طوال هذه الفترة الممتدّة لأكثر من ثلاثة وعشرين سنة. وهذه حقيقة لا غبار عليها. وما محاولة إضفاء الوجود الميتافيزيقيّ السابق للقرآن إلاّ محاولةٌ لإخفاء هذه الحقيقة الواضحة. وبالتالي سيؤدّي ذلك إلى سلب إمكانيّة المعرفة العلميّة لظاهرة النصّ القرآنيّ. إنّ الإيمان بالمنشأ الإلهيّ والسماويّ للقرآن، وتبعاً لذلك القول بالوجود السابق للوجود العينيّ في الثقافة والواقع، مسألةٌ لا تتعارض ودراسة النصّ القرآنيّ من طريق معرفة الثقافة التي يتنسب إليها القرآن»[٢٩].

وهناك من الآيات ما يكشف عن حقيقة أنّ القرآن النازل يشتمل على أصل ومرتبة وجوديّة أسمى، وأنّها من ناحية الرتبة والمنزلة مقدّمة وسابقة على القرآن الملفوظ

الذي نزل بالتدريج، من قبيل قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لاَ يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الواقعة: ٧٧ ـ ٨٠)؛ و﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ**﴾ (البروج: ٢١ ـ ٢٢)؛ و﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الزخرف: ٣ ـ ٤).

ومن الناحية العقليّة فقد ثبت في محلّه أنّ لكلّ وجود في نشأته المادّيّة مراتب وجوديّة أسمى في عالم المثال والعقل، والوجود الأسمى هو الذي يعبَّر عنه بتطابق عوالم الوجود. طبقاً لهذا المبنى العقليّ فإنّ القرآن كذلك يحتوي على مراتب ووجودات أسمى وأعلى تؤلّف الحقائق المتعالية للقرآن النازل. وعلى أيّ حالٍ فإنّ دعوى اعتبار القرآن نتاجاً للحوادث والوقائع الثقافيّة والاجتماعيّة لعصر النزول، دون أن يكون لها أيّ سابقة ماهويّة، مخالفٌ لصريح العقل والنقل.

ج ـ أشرنا إلى أنّ الفرضيّة الأصليّة لنصر حامد أبو زيد تقوم على دراسة النصوص الدينيّة دراسة علميّة ـ تاريخيّة. وغايته ـ من خلال القول ببشريّة وتاريخيّة النصّ الدينيّ ـ الوصول إلى الاعتقاد بأنّ المفهوم الأصليّ للنصّ الدينيّ ينتمي إلى الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ لعصر النزول. من هنا يكون للنصّ صفة تاريخيّة، ويكون محصوراً داخل إطار الواقع الثقافيّ واللغويّ لعصره. وعليه يجب علينا في العصر الراهن ـ الذي نعيش فيه ظروفاً مختلفة عن الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ الذي كان سائداً في عصر حدوث النصّ الدينيّ ـ أن نطبِّق النصّ الدينيّ بما ينسجم مع الواقع الثقافيّ ـ الاجتماعيّ لعصرنا[٣٠].

وعلينا، بدلاً من الاكتفاء بالمعنى الأصليّ والتاريخيّ، أن نبحث عن مغزى النصّ، وأن نصل إلى هذا المغزى والفحوى من خلال تأويل دلائل النصّ مجازيّاً. وقد صرّح نصر حامد أبو زيد بأنّه قد استعار مسألة الفصل بين المعنى والمغزى من (إريك هيرش)، والصفحات الأولى من كتابه (الاعتبار في التفسير).

يَرِدُ على هذا الأمر نقدان: **أحدهما**: على فهم نصر حامد أبو زيد لكلام (إريك هيرش)؛ **والآخر**: يتعلّق بأصل نظريّة الوصول إلى المغزى من طريق التأويل المجازيّ.

أما في ما يتعلّق بالنقطة الأولى فنقول: إنّ فصل أبو زيد بين (المعنى) و(المغزى)

ليس فيه أيّ انسجام مع الفصل الذي يراه هيرش بين المعنى (meaning) وبين الدلالة أو المغزى (significance)؛ فإنّ ما يقوله هيرش بشأن المعنى أو المعنى اللفظي (verbal meaning) يتحدَّد وفقاً لقصد المؤلِّف ونيّته، فهو أمرٌ ثابتٌ لا يقبل التغيير أو التبديل، وليس له أدنى صلة بما وراء قصد المؤلِّف، في حين أنّه طبقاً لتصوير أبو زيد لا نجد لـ (المعنى) أيّ مساحة لقصد (intention) المؤلِّف. وفي نقطةٍ مغايرةٍ لإريك هيرش يمنح محوريّةً للواقع الاجتماعيّ والنسيج الثقافيّ، وكذلك فهم المعاصرين للنصّ.

ولكي يتّضح هذا الاختلاف يمكن الرجوع إلى تعريف نصر حامد أبو زيد لـ (المعنى)، حيث يقول: «المعنى يمثِّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغويّة في سياقها الثقافيّ، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنصّ من منطوقه. وبعبارة أخرى: يمكن القول: إنّ المعنى يمثِّل الدلالة التاريخيّة للنصوص في سياق تكوُّنها وتشكُّلها»[٣١].

إنّ المعنى من وجهة نظر (هيرش) أمرٌ ثابت وغير سيّال؛ لأنّه مرتبطٌ بقصد ونيّة المؤلِّف في لحظة إيجاده للنصّ.

أما من وجهة نظر نصر حامد أبو زيد فإنّ المعنى عبارة عن شيء سيّال وغير ثابت؛ لأنّ دلالة معنى النصّ عنده مرتبطةٌ بدلالات لم تتكوَّن إلاّ في نسيج الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ. وعليه فمن خلال تغيير الوضع الثقافيّ والاجتماعيّ يسري هذا التغيُّر إلى مدلول ومضمون تلك الدلالات. وعلى أيّ حال فإنّ فهم نصر حامد أبو زيد للمعنى يختلف اختلافاً كاملاً عن فهم (هيرش) للمعنى.

أما الأمر الآخر فهو أنّ رؤية نصر حامد أبو زيد لـ (المغزى) لا تتناسب ورؤية (هيرش) للدلالة والمغزى أيضاً.

فمن وجهة نظر (هيرش) تكون جميع الأمور التي تحدث لمعنى النصّ (المراد للمؤلِّف) بعد الفراغ منه، ابتداءً من النقد والتقييم والحكم، وصولاً إلى تغيير المؤلِّف لرأيه في شأن نصّه المتقدّم، داخلةً ضمن دائرة (المغزى)، كما هو الحال بالنسبة إلى أمور من قبيل: (استنطاق النص)، وتطبيق معناه على الظروف والشروط والموقعيّات الجديدة، حيث تدخل بأجمعها في نطاق (المغزى).

أمّا (المغزى) عند نصر حامد أبو زيد فهو ليس شيئاً مرتبطاً بالمعنى، بل هو الهدف والغاية من قراءة النصّ. وخلافاً لنظريّة هيرش القائلة باعتبار (المغزى) مسبوقاً بـ (المعنى)، وأنّه لا يمكن الوصول إلى المغزى إلاّ بعد الفراغ من تحديد وتعيين المعنى، يذهب نصر حامد أبو زيد إلى عدم الاعتراف بمثل هذه الأسبقيّة، فلا يؤمن بتقدُّم أو تأخُّر المغزى عن المعنى، ويقيم علاقة ديالكتيكيّة متبادلة بينهما، بل إنّه يرى حتى كشف (المعنى) حركة تبدأ من (المغزى)، حيث يقول: «يمثّل اكتشاف الدلالة العودة والرجوع إلى الأصل، في حين يمثّل الوصول إلى المغزى الهدف والغاية من فعل القراءة.. إنّ التأويل حركة متكرِّرة بين بُعدَيْ (الأصل) و(الغاية)، أو بين (الدلالة) و(المغزى)، حركة بندوليّة، وليست حركة في اتّجاهٍ واحد. إنّها حركة تبدأ من الواقع [المغزى لاكتشاف دلالة النصّ] الماضي، ثمّ تعود الدلالة لتأسيس المغزى، وتعديل نقطة البداية. وبدون هذه الحركة البندوليّة بين المغزى والدلالة يتبدّد كلاهما، وتتباعد القراءة عن أفق التأويل، لتقع في وهدة التلوين.. ومن الضروريّ هنا التأكيد أنّ المغزى الذي يمثّل نقطة البدء في القراءة مغزىً افتراضيّ جنينيّ قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات، طبقاً لما تنتجه القراءة من دلالةٍ»[٣٢].

إنّ المشكلة في المغزى الذي يريده نصر حامد أبو زيد تكمن في أنّه ينتهي إلى نوعٍ من التفسير السيّال والنسبيّ؛ لأنّه **أوّلاً**: يمنح للقارئ إذناً بتوسيع معنى النصّ، وتخليصه من الدلالة التاريخيّة، وتحريره من حصار الواقع الثقافيّ واللغويّ لعصر النزول أو تكوين النصّ.

وثانياً: يسمح له بتأويل تلك الدلالات اللغويّة القابلة للتأويل بما ينسجم والواقع الثقافيّ والاجتماعيّ للعصر الراهن، واللجوء إلى (قراءة عصريّة للنصّ)، يطلق عليها تسمية (مغزى النصّ).

وعليه فإن مغزى النصّ يتحوَّل ويتغيَّر بحسب القارئ وانتماءاته الثقافيّة والتاريخيّة، وبحسب التطوُّرات اللغويّة.

وفي هذا التقرير الذي يقدّمه أبو زيد عن المغزى لا يمكن لنا أن ننسب ما يعتبر مغزى النصّ والغاية النهائيّة من القراءة إلى الله سبحانه وتعالى وصاحب النصّ الدينيّ

بأيّ ميزان أو قبّان. علينا في مواجهة معنى النصّ أن نستنبط في الحدّ الأدنى الهدف النهائيّ للمتكلّم من كلامه في الأجواء الدينيّة والمناخ الإيمانيّ، والحال أنّه طبقاً لتقرير نصر حامد أبو زيد لا يكون المغزى شيئاً آخر غير تأويل النصّ، وتطبيقه على الواقع الثقافيّ لعصر القرّاء المتعدّدين والكثر في مهد التحوّلات والمتغيّرات التاريخيّة. إنّ إصرار أبو زيد على وجوب تعاطي المغزى مع المعنى، وعدم الابتعاد كثيراً عن التأويل الكاشف عن المغزى من المعنى الأصليّ والتاريخيّ، لا يحلّ مشكلة الانتساب، ولا يُثبت الوجه الذي يمكن من خلاله نسبة هذا المغزى إلى الله سبحانه وتعالى.

د ـ إنّ من الأمور التي تدعو إلى العجب في كلام نصر حامد أبو زيد تأكيده على عدم الوجود الخارجيّ والحقيقيّ لأمورٍ من قبيل: السحر والجِنّ والشياطين والحسد والتعويذات وما إلى ذلك، ممّا ورد في القرآن الكريم. وإنّ هذه الأمور ـ من وجهة نظره ـ لم تذكر في القرآن إلاّ لكونها من الأمور التي كانت تشكّل جزءاً من معتقدات الناس في عصر الرسول الأكرمﷺ. ومن هنا فإنّه يحكم على جميع الآيات الدالّة على هذه الأمور بأنّها تنتمي إلى الشواهد التاريخيّة، وتكون جزءاً من الماضي، ولن يكون فيها أيّ مضمون ينفع الإنسان المعاصر البعيد كلّ البعد عن هذه الأمور الخياليّة، ولا يمكن توظيف هذا النوع من النصوص الدينيّة في عمليّة التأويل المجازيّ للوصول إلى المغزى[٣٣].

إنّ هذا الكلام باطلٌ وغير منطقيّ من جهتين:

الأولى: إنّه لم يقدّم أيّ دليل على عدم واقعيّة هذه الأمور. وإذا صار البناء على عدم الاعتقاد بوجود كلّ ما لا يخضع للتجربة والإحساس؛ اعتماداً على غلبة التجربة، وانطلاقاً من الإيمان بالفلسفة الوضعيّة، كان هناك متّسعٌ كبيرٌ لعدم الإيمان بأكثر من هذه الأمور التي لا يمكن مشاهدتها بالعين؛ لكونها وجودات غير مادّيّة، من قبيل: الله والملائكة، وصولاً إلى الجنّة والجحيم والمعاد، ومطلق (الغيب) في قبال (الشهادة)، وبذلك يتعيّن على أمثال نصر حامد أبو زيد إنكار هذه الأمور بأجمعها. مضافاً إلى أنّ الحِسّ والتجربة والمعطيات العلميّة المستندة إليها لا تحتكر لنفسها حقّ امتلاك (لسان الحصر)، ولا يمكنها أن تنفي الوجودات والروابط الحقيقيّة الكامنة

وراء نطاق التجربة. ومن هنا فإنّ كشف الروابط التجريبيّة بين الظواهر المادّيّة لا يمكنه أن ينفي تأثير العناصر غير المادّيّة، من قبيل: الدعاء والمعجزة والإرادة الإلهيّة، على حوادث العالم المادّيّ.

الثانية: إنّه لا اعتقاد جماعة من الناس، ولا تغيُّر هذه المعتقدات من قبل جماعة أخرى، يمكن أن يعتبر ميزاناً ومعياراً لإثبات وجود شيء أو عدم وجوده. فلا إيمان الماضين بأمورٍ غير محسوسة، من قبيل: الجنّ أو الشياطين، يشكّل دليلاً وشاهداً على وجود هذه الأمور، ولا إنكار شريحة كبيرة من الغربيّين المعاصرين لهذه الأمور يشكّل دليلاً منطقيّاً على عدم وجود هذه الأمور. وعليه من العجيب أن يجزم نصر حامد أبو زيد ـ وبشكلٍ غير منطقيّ ـ بعدم وجود هذه الحقائق، رغم صريح كلّ هذه الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة وغير النبويّة بوجودها. وكأنّه غفل عن حقيقة أنّ المجتمع المشرِك الذي كان يعيش في الحجاز، وفي عصر نزول القرآن، كان مسبوقاً بأديان توحيديّة وإبراهيميّة، وأنّ جملةً من اعتقادات الناس آنذاك كانت تعود بجذورها إلى تلك الرواسب الإلهيّة والتوحيديّة. كما صرّح الكثير بأنّ هناك مفاهيم رئيسة في النصّ السماويّ كانت معهودةً عند العرب في أيّام الجاهليّة وعصر النزول، من قبيل: الله والنبيّ والقيامة والجنّة والجحيم والملائكة والجنّ والشفاعة والتقوى والكرامة والكفر والإسلام والإيمان والوحي والغيب والدنيا والآخرة ويوم الحساب، وحتّى بعض مفردات الفقه الإسلاميّ[٣٤]. وهذا لا يعني أنّ القرآن في ذلك كان متأثّراً بثقافة عصره، بل يعود سببه ـ بالأحرى ـ إلى تجذُّر الأديان التوحيديّة في تلك الأرض، وإنّ القرآن قد نزل في سياق استمرار سلسلة النبوّات والأديان التوحيديّة السابقة.

هـ ـ تشتمل بعض عبارات نصر حامد أبو زيد على تصويرٍ خاطئ عن نتائج الاعتقاد بسماويّة النصّ الدينيّ وعدم بشريّته. ومن باب المثال: انظر إلى قوله: «إنّ القول بإلهيّة النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهيّة تلك، يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها، ما لم تتدخّل العناية الإلهيّة بوهب بعض البشر طاقات خاصّة تمكّنهم من الفهم. وهذا بالضبط ما يقوله المتصوّفة. وهكذا تتحوّل النصوص الدينيّة إلى نصوصٍ مستغلقة على فهم الإنسان العاديّ ـ مقصد الوحي وغايته ـ، وتصبح شفرة

إلهيّة لا تحلّها إلاّ قوّة إلهيّة خاصّة. وهكذا يبدو وكأنّ الله يكلّم نفسه، ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدينيّة صفات (الرسالة) و(البلاغ) و(الهداية) و(النور)»[٣٥].

لا يخفى على المطّلعين على أبحاث العرفاء وعلماء الإسلام البارزين أنّهم لا يقولون أبداً بعدم إمكان التوصُّل المتعارف إلى ظواهر القرآن، وعدم إمكان فهمه للعاديّين من الناس؛ بسبب القول بسماويّة القرآن، واشتماله على حقائق عالية سابقة، وتنزُّل تلك الحقيقة القرآنيّة من المراتب الوجوديّة العالية، واشتمالها على البطون. بل إنّ ما يؤكّدون عليه هو استحالة أن يبلغ الاعتياديّون والمتعارفون من الناس فهم الحقائق الباطنيّة والمراتب الفوقانيّة لحقيقة القرآن. ومن باب المثال: نجد العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي ـ وهو من العرفاء الاتقياء الذين يقولون بوجود حقائق باطنيّة للقرآن ـ يقول: «إنّ القرآن ممّا يناله الفهم العاديّ»[٣٦]؛ و«إنّ القرآن يذكر صراحة أنّه إنّما يخاطب الناس ويكلّمهم ببيان يقرب من أفق عقولهم»[٣٧].

وفي الختام نذكّر بأنّ تقرير نصر حامد أبو زيد ليس هو وحده التقرير الممكن لبيان (تاريخيّة النصّ). كما أنّ ما قيل في نقده ليس هو النقد الوحيد الذي يمكن توجيهه إلى نظريّة نصر حامد أبو زيد؛ فقد أعرضنا عن بعض ما يستحقّ النقد في كلماته حول (تاريخيّة القرآن)؛ رعايةً للاختصار، على أمل أن تكون هناك كفايةٌ في ما قيل.

الاستنتاج

ليس هناك نصٌّ يولَد من الفراغ. فهو لا محالة ناظرٌ ـ بشكلٍ مباشر أو غير مباشر ـ إلى الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ لعصره.

إنّ تأثير الواقع الثقافيّ لعصر ظهور النصّ على محتوى النصّ يمكن أن يأتي من طريق اللغة (توفّر بعض العناصر الثقافيّة في النسيج اللغويّ)، كما يتأتّى من طريق تأثُّر المعتقدات والاتّجاهات التي ينتمي إليها المؤلّف بالمقتضيات الثقافيّة والاجتماعيّة لعصره.

وتَرِدُ هذه المسألة في شأن النصّ السماويّ أيضاً؛ إذ إنّه ناظرٌ بوجهٍ من الوجوه

إلى أحداث عصر النزول وواقع هذا العصر ثقافيّاً واجتماعيّاً؛ حيث إنّه نزل لغاية هداية المخاطَبين وإرشادهم وتربيتهم، وعليه لا يمكن أن يكون منفصلاً عن الواقع الثقافي والاجتماعيّ في محاورته المخاطَبين وهدايتهم. إلاّ أنّ هذا الارتباط والاهتمام بمسائل عصر النزول لا يعني تحوُّل القرآن الكريم إلى مجرد (نتاج ثقافيّ) أو (نصّ تاريخيّ)، بحيث يُحشر في نطاق ذلك العصر الضيِّق والحقبة الزمنيّة المحدودة، دون أن تكون فيه منفعةٌ للأجيال والعصور الأخرى، أو أن يشتمل على مسائل باطلة وغير صائبة، ناتجة عن الجهل والتخلُّف الثقافيّ الذي كان مهيمناً على تلك الحقبة التاريخيّة.

لقد ذهب نصر حامد أبو زيد من خلال تفسيره الخاطئ لـ (تاريخيّة النصّ السماويّ) إلى اعتبار القرآن (نتاجاً ثقافيّاً) لعصر النزول، مرتِّباً على ذلك المحذورَيْن الآنفَيْن، اللذَيْن مرّ نقدهما بالتفصيل في طيّات هذه المقالة.

إنّ القرآن الكريم، رغم اهتمامه بمسائل وأحداث العصر النبويّ، لم يكن متأثِّراً بالعناصر الباطلة الموجودة في الثقافة والمجتمع الجاهليّ، بل سعى إلى التعاطي معه من خلال التوجُّه الإصلاحيّ، والعمل على مواجهة ما فيه من الأباطيل.

الهوامش

---

(١) يمكن لنا الإشارة من باب المثال إلى جوهان جوستاف درويسن (Johann Gustav Droyesen 1808 - 1884). حيث ذهب في مقالته (كانْت والمنهج)، التي كتبها عام ١٨٦٧م، إلى استحالة تقديم تفسير وفهم حقيقيّ في كافة العلوم التاريخيّة، القائمة على فهم وتفسير الوثائق والحوادث والنصوص. ومن خلال الفصل بين العلوم التجريبية والعلوم التاريخيّة ـ بالالتفات إلى روح الفلسفة الوضعيّة التي كانت مهيمنة على ذلك العصر ـ آمن بالنـزعة الحقيقيّة في العلوم التجريبيّة، أمّا في ما يتعلق بالعلوم التاريخيّة فذهب إلى القول بأنّها من الأمور التي تفهم من خلال التحقيق.

Gorndin Jean, Introduction to Philosophical Hermeneutics, Yale university press 1999, PP. 80 - 84 .

(2) Gdamer Hans, Truth and Method, Caoninuum, P. 302 .

(3) Ibid, P. 306 .

(٤) لقد صرّح غادامر في الصفحة ٣٠٩ من كتاب (الحقيقة والمنهج) باتّصاف جميع العلوم الإنسانيّة

بالتاريخيّة، ويرجع سرّ ذلك إلى البحث في تاريخيّة الموقع الهرمنوطيقي للعلماء والمفكّرين. ومن وجهة نظره قد بقيت هذه النقطة حبيسة الهرمنوطيقا الرومنطيقيّة في القرن التاسع عشر. ومن هنا كان هؤلاء ينشدون الفهم العينيّ الذي يتجاوز التاريخ في ما يتعلّق بالعلوم الإنسانيّة، وتهميش الأمور المرتبطة بالموقعيّة التاريخيّة والمسائل الخاصّة المتعلّقة بالأفق المفهوميّ.

(٥) أحمد الواعظي، در آمدي بر هرمنوتيك: ١٧٥، ط٥، قم، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، ١٣٨٦هـ.ش؛ وكذلك: إيان باربر، علم ودين: ١٤٨ ـ ١٥٠، ٤٦٠ ـ ٤٦٥، ترجمة: بهاء الدين خرّمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٢هـ.ش.

Osborne Grant, The Hermeneutical Spiral, Intervasity Press, 1991, P. 372 .

(٦) كولن فارد، بست مدرنيسم: ٢٦٧، ترجمة: علي مرشدي زاده، طهران، نشر قصيده سرا، ١٣٨٤هـ.ش.

(٧) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: ١٠ ـ ١٢، ط٢، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ١٩٩٤م.

(٨) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ: ١٨٨ ـ ١٩٠، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٢م؛ وكذلك: المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء ـ بيروت، ط٢، ٢٠٠٧م.

(٩) يقول نصر حامد أبو زيد في هذا الشأن: «إنّ هذا النصّ غير منفصل عن مجتمعه أو ثقافته، كما أنّه غير منفصل عن مستقبل الوحي، الذي هو رسول الله. وهذا هو أساس وجوهر الكتاب: مسألة تاريخيّة وزمنيّة النصّ القرآنيّ، وارتباطه الوثيق بالثقافة التي ينتمي إليها. وبعد ذلك نصل إلى تأثير النص القرآنيّ في الثقافة. وبطبيعة الحال لم يكن بإمكان هذا النصّ أن يؤثّر في الثقافات التالية... وبذلك نصل إلى حقيقة مفادها أنّ القرآن نتاجٌ ثقافيّ» (نصر حامد أبو زيد، معناي متن: پژوهشي در علوم قرآن: ٥٠٥ ـ ٥٠٦، ترجمة: مرتضى كريمي نيا، طهران، طرح نو، ١٣٨٠هـ.ش.

(١٠) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: ٢٤.

(١١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ: ٨٢ ـ ٨٣. وعلى الرغم من تأكيد نصر حامد أبو زيد على تاريخيّة النصّ القرآنيّ فإنّه لا يغفل عن تاريخيّة فهم القرآن، ومن هنا فإنّه يصف القرآن بالتحرُّك وعدم الثبات. وبعبارة أخرى: من وجهة نظره فإنّ القرآن بلحاظ إفاضة النصّ أمرٌ ثابت، وأمّا بلحاظ المفهوم فهو أمرٌ متغيِّر. وإنّ هذا التغيُّر من جهةٍ وليد تاريخيّة اللغة والمجتمع وامتزاج اللغة بالثقافة والمجتمع (تاريخيّة النص)، كما هو من جهةٍ أخرى رهنٌ ببشريّة تفسير القرآن. فما أن يتصدّى الإنسان ـ حتّى إذا كان نبيّاً ـ لتفسير القرآن فإنّ هذا يؤدّي إلى قابليّة الفهم والتفسير للتغيُّر. من هنا نجد نصر حامد أبو زيد يقول: «إنّ القرآن نصٌّ دينيّ ثابتٌ من حيث منطوقه، لكنّه من حيث يتعرّض له العقل الإنسانيّ ـ ويصبح (مفهوماً) ـ يفقد صفة الثبات، إنّه يتحرّك وتتعدَّد دلالته. إنّ الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أمّا الإنسانيّ فهو نسبيّ متغيِّر، والقرآن نصٌّ مقدّس من ناحية منطوقه، لكنّه يصبح مفهوماً بالنسبيّ والمتغيِّر، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نص إنسانيّ (يتأنسن)... النصّ منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي مع قراءة

النبيّ له لحظة الوحي ـ تحوّل من كونه (نصّاً إلهيّاً)، وصار فهماً (نصّاً إنسانيّاً)؛ لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل. إنّ فهم النبيّ للنصّ يمثّل أولى مراحل حركة النصّ في تفاعله بالعقل البشريّ. ولا التفات لمزاعم الخطاب الدينيّ بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتيّة للنصّ، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتيّة» (انظر: نقد الخطاب الدينيّ: ٩٩ ـ ١٠٠، طبعة المركز الثقافيّ العربيّ، ط٣).

(١٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ: ١٨٩، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٢م.

(١٣) المصدر السابق: ١١٤.

(١٤) المصدر السابق: ٢١٧.

(١٥) المصدر السابق: ٢٢٠ (الهامش ١٤٢).

(١٦) المصدر السابق: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(١٧) المصدر السابق: ١٩٨.

(١٨) المصدر السابق: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(١٩) المصدر السابق: ١١٣ ـ ١١٤.

(٢٠) المصدر السابق: ١١٥ ـ ١١٨.

(٢١) المصدر السابق: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢٢) المصدر السابق: ٨٣ ـ ٨٤.

(٢٣) المصدر السابق: ٩٨ ـ ٩٩.

(٢٤) ليس المراد من التأويل المجازيّ هنا شيئاً آخر غير التوسُّع في مفهوم النصّ، بمعنى أننا بدلاً من التوقُّف عند المعنى الأصليّ والحقيقيّ للنصّ نجد متَّسعاً في تطبيق النصّ على الواقع الثقافيّ واللغويّ المعاصر ـ انطلاقاً من الواقعيّات الثقافيّة واللغويّة لعصر تشكُّل وتكوين النصّ ـ. فلا نحشر أنفسنا داخل المفهوم الأصليّ والحقيقيّ للنصّ. وبعبارة أخرى: إنّ المفهوم الأصليّ والحقيقيّ يكمن في البحث والتنقيب عن المعنى، وإنّ التأويل المجازيّ يرفض التصلُّب والجمود على دلالة اللغة التاريخيّة ـ التي هي انعكاس عن ثقافة ومعتقد عصر بخصوصه ـ كما يرفض التصوير الأسطوريّ والأيديولوجيّ للنصّ الذي يسعى ـ من خلال الاستناد إلى بعض العقائد الميتافيزيقيّة والأيديولوجيّة ـ إلى تجاهل التحوُّل الذي يطرأ على الواقع والثقافة. ويواصل إصراره على المفهوم الأوّليّ والأصليّ للنصّ. كما أنّ التأويل المجازيّ ينسجم مع التأكيد على الفهم الظاهريّ واللفظيّ للنصّ أيضاً. ومن وجهة نظره فإنّ اعتراض القرآن على فهم اليهود الظاهريّ لآياتٍ، من قبيل: قوله تعالى: **﴿وَأَقْرَضْتُمْ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً﴾** (المائدة: ١٢)، حيث قالوا؛ نتيجةً لفهمهم الظاهريّ: **﴿إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾** (آل عمران: ١٨١)، شاهدٌ ودليلٌ على ضرورة قراءة وتأويل آيات القرآن تأويلاً مجازيّاً.

(٢٥) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: ٢٠٣ ـ ٢٠٤، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٢م.

(٢٦) المصدر السابق: ٢٠٥ ـ ٢٠٧.

(٢٧) المصدر السابق: ٩٨.

(٢٨) المصدر السابق: ١٩٨.

(٢٩) نصر حامد أبو زيد، معناي متن: ٦٨.

(٣٠) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: ٢١٧، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٢م.

(٣١) المصدر السابق: ٢١٧.

(٣٢) المصدر السابق: ١١٦.

(٣٣) المصدر السابق: ٢٠٣ ـ ٢٠٧.

(٣٤) السيد هداية الله جليلي، وحي در همزباني با بشر وهملساني با قوم، مجلّة كيان، العدد ٢٣: ٤٢، ١٣٧٣هـ.ش.

(٣٥) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني: ١٧٩، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٢م.

(٣٦) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٠، قم، منشورات جامعة المدرِّسين في الحوزة العلميّة في قم، ١٣٥٠هـ.

(٣٧) المصدر السابق ٣: ٢٩٢.

الإستراَبادي والنزاع الأصولي والأخباري وتداعياته في كتب التراجم المتأخرة

د. حميد رضا شريعتمداري(*)
السيّد مهدي الطباطبائي(**)
ترجمة: عماد الهلالي

تمهيد

يستفيد الكتّاب المسلمون لتحليلهم التطوّرات العلميّة بشكلٍ واسع من كتب التراجم، وبذلك يتمّ الحصول على معلومات عن حياة الأشخاص تؤثّر في عمليّة تحليل اتّجاهاتهم الفكريّة، أو يتمّ استخراج الظروف الجغرافيّة لهم من هذه الكتب.

يمكن الاستفادة من المعلومات الواردة في هذه الكتب لغرض بيان تحليلات كمّيّة؛ من أجل تقديم تصوير عن الشكل الكلّيّ للمجتمع بشكلٍ عامّ، والطبقات العلميّة بشكلٍ خاصّ.

ومن هذه التحليلات ما طرح في قالبٍ جديدٍ ومتشدِّد طبعاً قبل أربعة قرون «القرن الحادي عشر» بواسطة محمّد أمين الإستراَبادي. وقد خلّف هذا الفكر تأثيرات عميقة في عصره وما بعده، وكان هو الفكر السائد في عالم التشيُّع قبل مائة عام.

ويطرح الإستراَبادي أحياناً بوصفه مؤسِّس المذهب الأخباريّ، وأحياناً أخرى بوصفه المحيي لهذا المذهب. أمّا ما هو اللقب المناسب له، «المؤسِّس» أو «المحيي»،

(*) أستاذٌ وعضو الهيئة العلميّة في جامعة الأديان والمذاهب.

(**) باحثٌ في تاريخ التشيُّع في جامعة الأديان والمذاهب.

فيرتبط برؤيتنا للمذهب الأخباريّ في كونه يمتدّ بتاريخه إلى بدايات عصور الاثني عشريّة بعد عصر الغيبة، أو أنّه ظاهرةٌ جديدة في عالم التشيُّع. ومن الجليّ أنّ الفكر الأخباريّ في عصر الصفويّة وجّه إشكالاته نحو أصول الفقه والاجتهاد السائد في ذلك العصر. ومنشأ هذا السجال يعود إلى عقائد الإسترآبادي، وبخاصّة آراؤه في كتابه «الفوائد المدنيّة».

وهذه المقالة تهدف إلى دراسة هذه النقطة، وهي مدى تأثير الإسترآبادي على الفكر الأصوليّ ـ الفقهيّ الشيعيّ في عصره، وامتداد النزاع بين الأخباريّين والأصوليّين في فترة قرنٍ واحد «القرن الحادي عشر»، وذلك من جهة أنّ هذا الموضوع قلّما بُحث في الكتابات والمدوَّنات التي تخصّ سيرة وأحوال الإسترآبادي، إلى ١٥٠ سنة بعد وفاته.

يعتبر النظر إلى ظاهرة معيَّنة بدون الأخذ بنظر الحسبان سائر أبعادها وتداعياتها المختلفة آفة تصيب كلّ تحقيق ودراسة، وتترك آثارها المخربة على أيّ بحثٍ علميّ. وفي مجال الدين يقترن الأخذ بالظاهر فقط، وبسبب وجود خصوصيّات معيَّنة، بآفاتٍ وأخطار معيَّنة. ومن هذه الجهة تؤكِّد الآيات القرآنيّة على أنّ التفكير والتدبُّر والتعقُّل من جملة التعاليم الإلهيّة المهمّة في مجال هداية البشر، إلى درجة أنّ هذا المعنى تكرّر في آيات متعدِّدة في القرآن.

وتقرِّر الآيات الشريفة أنّ الإنسان بدون تعقُّل يُعَدّ من أسوأ الكائنات والأحياء: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢).

وأيضاً وَرَدَ في الأحاديث النورانيّة لرسول الإسلامﷺ وأهل البيتعليهم السلام عن العقل وصفُه بأساس وركن الدين: «ولكلِّ شيءٍ دعامَة، ودعامَةُ الدِّينِ العقلُ»[1].

ومن الجدير بالذكر أنّ الأخذ بالظواهر كان هو السائد في المذاهب والفرق الإسلاميّة أيضاً، وقد خلّف آثاراً سلبيّةً على مجمل الفكر الإسلاميّ.

وقد بدأ هذا الفكر في أجواء المذهب المالكيّ والحنبليّ؛ لأنّ منهجيّة الاستنباط لدى هذا المذهب كانت تتمثّل في الاستناد إلى القرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة. وخصوصيّات هذا النمط من التفكير أنّه لا يسمح للعقل والفكر

بالتدخُّل في مجال الاستنباط.

وفي التشيُّع الإمامي أيضاً ـ على امتداد تاريخه ـ نرى نماذج من هذا الاتّجاه أيضاً؛ لأنّ مذهب الشيعة الإماميّة تضمّن عدّة تطوُّرات مهمّة في بنيته الفكريّة، الأمر الذي كان له دورٌ مهمٌّ في هذه المتغيِّرات. وأحد أهمّ هذه المتغيِّرات ما يتَّصل بالاختلاف بين المنهج الأصوليّ ـ الكلاميّ والمنهج الحديثيّ ـ الأخباريّ في مجال طريقة الاستنباط من النصوص الدينيّة[٢].

وقد بحثت أسباب وعوامل ظهور كلّ واحد من هذين التيّارين، وأسباب السجال بينهما، مرّات عديدة حتّى الآن. ومن هذه الجهة نستطيع بوضوح تشخيص الممهّدات السياسيّة والاجتماعيّة لظهور هذا النزاع.

ويعتبر التيّار الأخباريّ ونزاعه الفكريّ مع الأصوليّين في عصر الإسترآبادي وما بعده من أهمّ التيّارات التي تستند إلى الظواهر، والتي خلّفت تداعيات وتأثيرات مهمّة في القرن الحادي عشر وما بعده على الفكر الشيعيّ.

وفي هذه الدراسة سنتعرف بدايةً حياة محمّد أمين الإسترآبادي، بوصفه مؤسِّس أو محيي المذهب الأخباريّ، ونستعرض في نهاية المقال التداعيات المترتِّبة على آرائه الواردة في كتب التراجم.

محمّد أمين الإسترآبادي وتأسيس المذهب الأخباريّ

رغم أنّ المنابع التاريخيّة ساكتةٌ عن موطنه وسيرة حياته فإنّ أجداده كانوا يعيشون في المنطقة الشماليّة من إيران، أي منطقة «إسترآباد»[٣][٤]. وقد هاجر في بداية حياته إلى النجف، ودرس على يد أبرز علماء ذلك العصر، أي محمّد بن عليّ بن الحسين العاملي، المشهور بـ «صاحب المدارك»(١٠٠٩هـ).

يقول الإسترآبادي في كتاب «الفوائد المدنيّة»: كنتُ في عنفوان الشباب عندما حصلتُ في عام ١٠٠٧هـ على إجازة من صاحب المدارك (وهو الشخص الذي يعتبره الإسترآبادي أوّل أستاذ له في علم الأصول والرجال)[٥].

وإذا كان حصول الإسترآبادي على هذه الإجازة وهو في سنّ العشرين عاماً،

ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ صاحب المدارك توفّي في عام ١٠٠٩هـ[٦]، فيمكن تخمين ولادة الإسترآبادي في النصف الثاني من العقد ٩٨٠هـ.

وقد مدح يوسف البحراني(١١٨٦هـ) حاشية الإسترآبادي على «مدارك الأحكام»[٧]. ونعتقد أنّ الإسترآبادي كتب هذه الحاشية تحت نظر صاحب المدارك، وقد تسبَّب هذا الأمر في حصوله على مرحلة الإجازة[٨].

وقد حصل على مقام الإجازة من الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني(١٠١١هـ)، الذي كان في ذلك الزمان مشتغلاً بالتدريس في النجف[٩]. فلو صحت هذه المعلومات فإنّ حصول الإسترآبادي على هذا المقام بعد إجازته الأُولى، وفي سنة ١٠٠٧هـ، يعني قبل عودة صاحب (المعالم) إلى لبنان، وهو المكان الذي توفّي فيه عام ١٠١١هـ، فإنّ الإسترآبادي كان على تحرُّك للهجرة نحو شيراز في عام ١٠١٠هـ؛ لغرض المشاركة في درس محمّد تقي الدين النسّابة(١٠١٩هـ)[١٠]، وقد بقي على الأقلّ أربع سنوات في هذه المدينة. ويمكن القول: إنّ الإسترآبادي كتب في هذه المدّة أوّل كتبه العلميّة بشكلٍ مستقلٍّ، والذي يُدعى «المباحث الثلاثة»[١١]. وقد توجَّه الإسترآبادي عام ١٠١٤هـ إلى مكّة، ودرس في بداية عام ١٠١٥هـ علم الفقه والحديث والرجال على يد آخر أساتذته، وهو «الميرزا محمّد علي الإسترآبادي»(١٠٢٨هـ)، صاحب (الرجال)[١٢]. وعلى أساس كلمات الإسترآبادي فإنّ صاحب (الرجال) هذا هو الذي اقترح عليه إحياء المذهب الأخباريّ. وهذا الموضوع يحتاج إلى مطالعاتٍ وتحقيقاتٍ أكثر في ما يتّصل بوصف الإسترآبادي لموضوع هذا الحدث الكبير الذي وقع في حياته. ولعلّنا نستطيع العثور على أرضيّة الفكر الأخباريّ لدى الإسترآبادي في ما يتّصل بذمّ الأصوليّين له. يقول الإسترآبادي عن انحراف فقهاء الإماميّة في منهجهم الفقهيّ عن خطّ الأئمّة المعصومين: «...إلى أنْ جاء أعلم أهل زمانه في علم الحديث والرجال، وأشدّهم إيماناً، وأعلم أستاذ في جميع الموضوعات، وهو الميرزا محمّد الإسترآباديرحمه الله، صاحب (الرجال). وبعد أن علّم هذا العالم جميع أصول الحديث لهذا الفرد الحقير (محمّد أمين الإسترآبادي) طلب منه إحياء طريقة الأخباريّين، وإزاحة كلّ شكٍّ وترديد لجميع المخالفين، وقال: ربما نُسِيَتْ هذه الطريقة، ولكنّ الله تعالى أراد إحياءها بقلمك.

وبعد أن تعلّمتُ جميع العلوم منه، وهو أعلم الأساتذة، بقيتُ عدّة سنواتٍ في المدينة، مشغولاً بالتفكّر والتضرُّع إلى الله تعالى، ومطالعة حالات صحابة النبيّ‏ﷺ، وقرأتُ مرّة أخرى الأحاديث الواردة في كتب الشيعة وأهل السنّة، ثمّ تحرَّكت بلطف الله ومعونة النبيّ‏ﷺ والأئمّة المعصومين، التي تجلّت لي على مستوى اتّباع هذه الإرادة الإلهيّة، وعزمتُ على تأليف كتاب «الفوائد المدنيّة». وبعد أن قرأ صاحب (الرجال) ـ هذا ـ الكتابَ أثنى عليَّ؛ بسبب تأليفه»[١٣].

وقد انتقد مخالفو الإسترآبادي هذا الكلام، وكان من جملتهم صاحب كتاب «الشواهد المكّية». ويعتبر صاحب هذا الكتاب أنّ كلام الإسترآبادي يُعَدّ أوّل خروج له عن مسير الحقّ، ويقول: كيف ينسب الإسترآبادي هذا الكلام إلى العلماء، وكأنّه قرأ واطّلع على جميع الكتب والأخبار، فيما لم يطّلع عليه العلماء[١٤].

وبالرغم من أنّ المعطيات التاريخيّة تثبت أنّ الإسترآبادي توفّي في مكّة، ودفن هناك[١٥]، فإنّ ثمّة اختلافاً في الآراء بالنسبة إلى زمان وفاته الدقيق. وتقرِّر أوّل جماعة في شرح حاله وسيرته[١٦] أنّ سنة وفاته عام ١٠٣٦هـ[١٧]، في حين يذهب يوسف البحراني إلى أنّ سنة وفاته عام ١٠٣٣هـ، ويعتقد بأنّ التاريخ المذكور سابقاً غير صحيح[١٨]. ولكن مع الالتفات إلى أنّ الإسترآبادي أرسل كتابه «الرسالة في طهارة الخمر ونجاستها» إلى السلطان الصفويّ في عام ١٠٣٤هـ يبدو أنّ التاريخ الأوّل أصحّ من الآخر[١٩]، وعلى هذا الأساس فإنّ الإسترآبادي بلغ من العمر ٥٠ سنة.

وقد ألّف الإسترآبادي كتبه طيلة ٣٠ سنة من حياته. ونستعرض في هذا المورد عدداً من كتبه المتعدِّدة في مجالات العلوم الإسلاميّة المختلفة:

١ـ **«المباحث الثلاثة»**، الذي يشمل ثلاثة بحوث في علم الكلام والفلسفة. ولم تذكر الكتب التي بحثت سيرة حياته أنّ هذا الكتاب من جملة كتب الإسترآبادي. وقد ورد في نسخة خطّيّة موجودة في مدينة مشهد تعود لعام ١٠١٤هـ، وقد تمّ تأليفها في شيراز[٢٠].

٢ـ **«الفوائد الاعتقادية»**. وهذا الكتاب يتضمَّن بحثاً في الفلسفة والكلام، ويشمل بعض الموضوعات المشار إليها في كتاب «المباحث الثلاثة». وهذا الكتاب أيضاً لم يُذكَر في مصادر سيرة حياته، ولكنّ النسخة الخطّيّة لهذا الكتاب، والتي تتعلّق

بسنة ١٠١٧هـ، موجودةٌ، وقد تمّ تأليفه في مكّة[٢١].

٣. **«الفوائد المكيّة»**. وهذا الكتاب مذكورٌ من قِبَل أصحاب الفهارس في مكتبة القدس الرضويّ، ويشمل مواضيع فلسفيّة وكلاميّة، ولم يبقَ منها سوى نسخةٍ واحدةٍ، يعود تاريخها إلى ١٠١٨هـ. وقد ألّفه الإسترآبادي في مكّة[٢٢].

٤. **«الفوائد المدنيّة»**. ويُعَدّ من أبرز مؤلّفات الإسترآبادي. وقد أتمّ تأليفه في شهر ربيع الأوّل عام ١٠٣١هـ. وكما تقدّم آنفاً فإنّ بعض مقاطع هذا الكتاب ألّفه الإسترآبادي في حياة صاحب (الرجال). وهناك نسخٌ خطيّة كثيرةٌ لهذا الكتاب، وتوجد طبعةٌ حجريّةٌ له[٢٣]. وقامت مؤسّسة النشر الإسلاميّ بطبع ونشر هذا الكتاب، مع «الشواهد المكيّة»، للسيّد نور الدين الموسوي العاملي، الذي يُعَدّ نقداً على كتاب «الفوائد المدنيّة».

ومضافاً إلى الكتب المذكورة فثمّة كتبٌ أخرى لا يُعلم التاريخ الدقيق لتأليفها، ولكنّ هذه الكتب تمّ تأليفها بعد إتمام «الفوائد المدنيّة» (أي طيلة الأربع سنوات الأخيرة من عمر الإسترآبادي)، وهي كالتالي:

٥. **«دانشنامه شاهي»**. وهو الكتاب الوحيد الذي ألّفه الإسترآبادي باللغة الفارسيّة، ويبحث في مواضيع فلسفيّة وكلاميّة. وهذا الكتاب ألّفه الإسترآبادي لمحمّد قطب شاه، حاكم منطقة «دَكَن». ويتضمَّن المواضيع الواردة في كتاب «الفوائد المدنيّة»[٢٤].

٦. **«رسالة في طهارة الخمر ونجاستها»**. وهذا الكتاب بمثابة رسالة في موضوع: هل يعتبر الشراب مادّة نجسة أم لا؟ والنسخة الخطيّة لهذا الكتاب موجودةٌ في طهران، ولم يذكر تاريخها. وقد أشار في هذا الكتاب إلى إتمام كتاب «الفوائد المدنيّة»[٢٥].

٧. **«رسالة في البداء»**. وهي تبحث في موضوع قدرة الله في تغيير إرادته[٢٦].

٨. **«جواب مسائل شيخنا حسين الظهيري العاملي»**. وهو مجموعةٌ من أجوبة الإسترآبادي لتلميذه حسين الظهيري[٢٧][٢٨].

وتوجد أعمال أخرى للإسترآبادي لم يُعلم تاريخ تأليفها، ويحتمل أنّ الإسترآبادي ألّف هذه الكتب في السنوات الأخيرة من عمره، وتتضمَّن شروحاً على

كتبه الحديثيّة المشهورة:

٩. **«شرح الكافي»** للكلينيّ. ويتعلّق بشرح المقطع الأوّل من كتاب أصول الكافي[٢٩].

١٠. **«شرح التهذيب»** للشيخ الطوسي[٣٠].

١١. **«حاشية على مَنْ لا يحضره الفقيه»** للشيخ الصدوق[٣١].

١٢. **«شرح الاستبصار»** للشيخ الطوسي، والذي لم يوفّق الإسترآبادي لإتمامه. ويقول الحُرّ العامليّ أنّه رآه[٣٢]. وقد أشار إليه الإسترآبادي في كتاب «الفوائد المدنيّة»[٣٣]. وأشار إلى شروح «الكافي» و«مَنْ لا يحضره الفقيه» و«الاستبصار» في كتاب «الفوائد المدنيّة»[٣٤].

والمتبقّي من أعمال الإسترآبادي التي لم يُعلم تاريخ تأليفها هو:

١٣. **«حاشية على معارج الأصول** (للمحقّق الحلّي)»[٣٥].

١٤. **«مجموعة أشعار»** منسوبةٌ للإسترآبادي[٣٦].

١٥. كتاب يدعى **«تحقيق الأمين»**، مذكورٌ من قِبل كتّاب الفهرسة في مكتبة القدس الرضويّ. وهذا الكتاب يمثّل شرحاً على بعض كتاب جلال الدين الدواني في المنطق[٣٧].

وثمّة أعمال للإسترآبادي تَلِفَتْ بمرور الزمن، ورغم أنّها ذكرت في مجموعة شرح حاله وحياته فإنّه لم يعثر لها على أثر، وهي:

١٦. **«الفوائد دقائق العلوم وحقائقها»**. وهو كتاب تحقيقيّ باللغة العربيّة. وقد أُشير إليه في كتاب «الفوائد المدنيّة»[٣٨][٣٩].

١٧. **«كتاب في ردّ ما استحدثه الفاضلان»**. وهو ردٌّ على شروح صدر الدين الدشتكي(٩٠٣هـ) وجلال الدين الدواني(٩٠٨هـ) على كتاب «تجريد الاعتقاد»، للخواجة نصير الدين الطوسي(٦٧٢هـ)[٤٠]. ورغم أنّ هذا الكتاب لم يعثر عليه بشكل كتابٍ مستقلٍّ فإنّ انتقادات الإسترآبادي على شروح الدشتكي والدواني موجودةٌ في الكتب الكلاميّة. ويبدو أنّ الإسترآبادي وجّه انتقاداته في هذا الكتاب للدواني في الغالب.

١٨. وثمّة عملٌ آخر للإسترآبادي، وهو **حاشيته على كتاب «تمهيد القواعد»** للشهيد الثاني(٩٦٥هـ)، وقد أُشير إليه في كتاب «الحاشية على أصول الكافي»[(٤١)(٤٢)].

١٩. «الحاشية على المدارك». ويُحتَمَل أنّ هذا الكتاب من أقدم كتب الإسترآبادي. وهذا الكتاب ليس كتاباً مستقلاً، بل يتضمَّن تعليقاته على كتاب «مدارك الأحكام». ويبدو أنّ هذا الكتاب غير موجود، ولكنّ يوسف البحراني رآى نسخةً منه[(٤٣)].

وفي هذه الفهرسة لكتب وأعمال الإسترآبادي توجد أعمالٌ تتضمَّن مساحة واسعة من العلوم المختلفة في الفلسفة والكلام وأصول الفقه ورسائل في شروح الأحاديث. وثمّة فراغ أساسي في معرفة عالم كبير كالإسترآبادي تكمن في الفقه والتفسير. ويبدو أنّه تعمَّد في عدم تأليف كتاب في الفقه. وقد طلب منه الحسين الظهيري(الذي عاش عام ١٠٥١هـ)[(٤٤)] أن يكتب كتاباً في الفقه، ولكنّ الإسترآبادي أشار في جوابه إلى أنّه يقصد مواصلة طريق القدماء. ومن هذه الجهة امتنع عن هذا العمل، كما فعل القدماء، حيث لم يكتبوا كتباً في الفقه، بل اكتفوا بجمع أو شرح الأحاديث[(٤٥)]. ونرى آراء الإسترآبادي، وخاصّة انتقاداته لاجتهاد الفقهاء وأسلوب عمل المجتهدين، في مطاوي كتاب «الفوائد المدنيّة»[(٤٦)]. وقد تولّى بعض تلامذته، الواردة أسماؤهم في تراجم العصر الصفويّ، مسؤوليّة نشر وإشاعة المذهب الأخباريّ. ومن هذه الجهة فإنّ امتداد وإشاعة المذهب الأخباريّ يعود إلى جهود هؤلاء التلاميذ إلى حدٍّ كبير[(٤٧)].

التحقيق في كتب السيرة والتراجم

هذا التحقيق ناظرٌ إلى دراسة الآراء الأخباريّة للإسترآبادي، من خلال تحليل المداخل المختصّة به، والواردة في الكتب التي تبحث في سيرته وترجمة حالاته (الطبقات أو التراجم)[(٤٨)]، في العصر الصفوي وبعده.

وفي هذا المجال يرى بعض المستشرقين أنّ عدم ذكر العلاقة بين الإسترآبادي والمذهب الأخباريّ في كتب سيرته إلى ما يقرب من زمان وفاته يوحي بأنّ الإسترآبادي

لم يكن له دورٌ في تأسيس هذا التيار الفكري"[٤٩].

وعلى فرض صحة هذ التحليل يمكن القول: إنّ الإسترآبادي لم يكن يُعرَف بمؤسِّس المذهب الأخباري"[٥٠].

وكأنّ أفضل كلام يطرح في هذا الموضوع هو أنّ الإسترآبادي مؤسِّس حركة تجديديّة للأخباريّة؛ لأنّ مصطلح «مذهب» يُعَدّ في ظاهره الأوّليّ إغراقاً في الوصف، ويتجاوز حالة الإصلاحات في داخل نطاق الفكر الأخباريّ. وثمّة أساليب بديعة في انتقادات الإسترآبادي للمنهج الأصوليّ والفقهيّ الغالب في ذلك الوقت تدعونا لاستخدام مصطلح «مجدِّد الأخباريّة»، كما أنّ الإسترآبادي نفسه يعترف بهذه الحقيقة[٥١]. وبعبارة أخرى: إنّ المذهب الأخباريّ، الذي يقوم على أساس سلسلةٍ من الأصول تنتهي إلى إنكار حجّيّة العقل وحجّيّة وسنديّة القرآن؛ بذريعة أنّ فهم القرآن يختصّ بأهل بيت النبيّ، وأنّ الإجماع هو بدعة من أهل السنّة، وبادّعاء أنّ جميع الأخبار الواردة في الكتب الأربعة صحيحة ومعتبرة، لا يرى لنفسه طرحاً أعلى ممّا كان موجوداً في القرن الحادي عشر الهجري[٥٢].

أمّا المنهجية الخاصّة بالأخباريّة فيمكن رؤيتها في مجموعة من الأساليب التي تتضمّن آراء متفاوتة عن دور القرآن بوصفه مصدراً وأساساً للفقه، وانتقاده للحديث والأساليب الجديدة المستخدَمة في النصوص الشرعية[٥٣].

ولو كان هذا الأمر صحيحاً فإنّ فقدان الإشارة للإسترآبادي في كتابات المؤرِّخين والمتعرِّضين لشرح سيرته تحتاج إلى توضيح أكثر.

ومن المسلّم أنّ هذا الأمر، وهو أنّ كتب تراجم في ما يقرب من عصر الإسترآبادي لا تصفه بأنّه أخباريّ، صحيحٌ، ولكنّ هذه المسألة تحتاج إلى دراسةٍ إجماليّةٍ في هذا المجال.

يستفيد الكتّاب المسلمون لتحليلهم التطورات العلميّة بشكلٍ واسعٍ من كتب التراجم. وبذلك يتمّ الحصول على معلوماتٍ عن حياة الأشخاص تؤثّر في عمليّة تحليل اتّجاهاتهم الفكريّة، أو يتمّ استخراج الظروف الجغرافيّة لهم من هذه الكتب. وفي هذه الكتب لا يلتفت بشكلٍ أساسيّ لدراسة بنية الفكر أو بيان الأهداف الأصليّة

لجماعة معيَّنة. ويمكن الاستفادة من المعلومات الواردة في هذه الكتب لغرض بيان تحليلات كمّيّة؛ من أجل تقديم تصوير عن الشكل الكلّيّ للمجتمع بشكلٍ عامّ، والطبقات العلميّة بشكل خاصّ. وكذلك يُستفاد من هذه الكتب لمعرفة حالات وحياة العلماء وتأثيرهم، أو مكانتهم العلميّة والتاريخيّة، ويتمّ بيان المداخل المتعلّقة بالعلماء في كتب التراجم بالترتيب الألفبائيّ عادةً، والذي يقوم على أساس ذكر اسم العائلة، ويُستفاد من كتب التراجم أنّ كلّ مدخل له إطارٌ خاصّ وقائمةٌ من المعلومات.

والعناصر التي تتضمّنها هذه القوالب عبارةٌ عن:

١. الألقاب والصفات الحسنة للعلماء.

٢. فهرست أعمال العلماء.

٣. فهرست الأساتذة، وأحياناً مشايخ الأساتذة.

٤. التلاميذ، بذلك التفاوت المذكور للأساتذة.

٥. جزئيّات مختصرة عن أسفار العالِم.

٦. تاريخ ومكان ولادة ووفاة العالِم.

إنّ ترتيب كلّ واحد من هذه العناصر الواردة في كتب سيرة وحياة الرجل متفاوتة(٥٤). فإذا لم يتمكّن الكاتب من جمع المعلومات الخاصّة عن هذه العناصر فسوف يتمّ حذف ذلك العنصر. مضافاً إلى أنّ هذه العناصر مرتَّبة على أساس ترتيب أعمال وحالات الأشخاص المترجَم لهم. ولو أضيفت معلوماتٌ أخرى من سيرة حياته فسوف تضاف إلى تلك العناصر التي ذكرها الكُتّاب الآخرون(٥٥).

وهكذا يتمّ تشخيص آراء ذلك العالِم الفكريّة بالنظر إلى منتوجاته العلميّة، ومكانته في المرتبة العلميّة. وأهمّ الخصوصيّات التي لزم ذكرها، من قبيل: الأعمال الأدبيّة، الأساتذة والتلامذة للعالِم، ممّا يبيِّن دوره وتأثيره في حفظ مناهج التحقيق، والموضوعات الشخصيّة (الخصوصيات الفرديّة، العلاقات غير العلميّة، وحتّى العقائد البدعيّة له)، إنّما يتمّ ذكرها فيما لو كانت مؤثِّرة بوصفه عالِماً.

ومع التعرُّف بشكلٍ جزئيّ على هذه الخصوصيّات يمكن وصف دور العناصر المختلفة في مدخل خاصّ من شرح سيرته وحياته، وكذلك موارد الثناء والتمجيد

المتعلّقة بمكانة العالِم، من جهة درجته العلميّة، وخصوصيّاته العلميّة، ونشاطاته في مجال تعيين هذه الدرجة، وأهمّيّة مكتسباته ومنتوجاته العلميّة؛ لغرض بيان تحوُّلاته في مسيرة حياته، وميزان تأثيره في تلك المرحلة، ونوع وحجم علاقاته، وأساتذته، والحوادث الواقعة في حياته، ممّا يشهد بصحّة تلك المعلومات. ولكن الجواب عن هذا السؤال، وهو: كيف اتَّخذت هذه المعلومات ذلك القالب؟، بحاجةٍ إلى مجالٍ آخر.

الإسترآبادي والمذهب الأخباريّ في سيرة حياته وأعماله

مع ما تقدّم من خصوصيّات فإنّ السؤال: لماذا لم تُذكر أخباريّة الإسترآبادي في سيرة حياته وآثاره في العصر الصفويّ؟ لم يَحْظَ بالاهتمام اللازم. ومن هذه الجهة فإنّ النزاعات الداخليّة يجب أن تبحث في مكانها المناسب في أعماله الأخرى. إنّ تدوين الكتب في بيان سيرة حياته تهدف فقط إلى بيان منتجات العلماء الفكريّة، بعنوان طبقة في التاريخ، ودورهم في حفظ التفاسير المعتبرة بين المسلمين. أمّا موضوع علاقة الإسترآبادي بالأخباريّة والاهتمام بهذا الموضوع فينبغي البحث عنه في الكتاب الذي يبحث عن منتجاته العلميّة فقط، بعيداً عن الكتب التي تبيِّن سيرة حياته. ومن الممكن طبعاً أن يقوم أحد الكتّاب بحذف جميع الهوامش والإرجاعات، وحذف بعض المعلومات؛ لغرض بيان نوعٍ من الاتّجاه الأصوليّ. والنقطة الأخرى هي أنّ علاقات الإسترآبادي مع أساتذته وطلاّبه، وكذلك عقائده، أدّت إلى تحرُّك بعض أتباع الأخباريّة في أواخر العصر الصفويّ في إيران، وكان بعضهم من كتّاب هذه الكتب. وفي هذا المجال فإنّ علماء الأخباريّة بعد الإسترآبادي كانوا يميلون إلى القول بأنّ تاريخهم يمتدّ في الماضي إلى زمان علماء الشيعة الأوائل؛ من أجل إثبات امتدادهم التاريخيّ[٥٦]. ولذلك فإنّ البحث عن شخصيّة الإسترآبادي ومذهبه الأخباريّ ووجود هذه العلاقة من شأنه التأثير على هذه العقيدة. ولكنْ يشكل أن نتصوَّر أنّ علماء الشيعة الأوائل يطلق عليهم في ذلك العصر أنّهم (أخباريّون). وثمّة شواهد قليلةٌ تدلّ على هذا الموضوع، أو أنّهم اختاروا بأنفسهم هذا اللقب، أو أنّ الأخباريّين المتأخِّرين كانوا يشتركون في المناهج الأصوليّة مع العلماء الأوائل[٥٧]. وأمّا الحديث عن أنّ مقام

الإسترآبادي العلميّ منخفضٌ، أو أنّه كان يعيش خارج الحوزة العلميّة للشيعة الإماميّة، فليس مناسباً طرحه هنا. وطريق الحلّ في هذه المسألة هو أن نعتبره جزءاً من هذه المنظومة، وفي ذات الوقت نستطيع التقليل من تأثيراته الواضحة على الأفكار[٥٨].

وما طرح هنا يبيّن حصول تطوّر فكري في حياته، ويستطيع أن يحلّ لنا التعارض بين الأخبار الموجودة في كتب سيرة حياته وغيرها في ما يتّصل بشرح أفكار الإسترآبادي وعلاقته بالأخباريّة. وهذا التعارض عبارةٌ عن عدم وجود إشارةٍ لعلاقة الإسترآبادي بالأخباريّة في كتب تراجم حياته إلى ١٥٠ سنة بعد وفاته، والإصرار الشديد على هذه العلاقة بوصفه (المؤسِّس أو المحيي) وَرَدَ في موارد أخرى من أعماله، مثل: أصول الفقه وكتب الفرق والمسائل، والتي تمّ تأليفها في زمان يقرب من عصر الإسترآبادي.

يعتبر كتاب «أمل الآمل»، للشيخ الحُرّ العامليّ ـ الذي يعتبر من أتباع المذهب الأخباريّ، وتوفّي عام ١١٠٤هـ ـ من المصادر الأوّليّة[٥٩]. ولم يُشِرْ الحُرّ العامليّ في هذا الكتاب إلى كون الإسترآبادي أخباريّاً، رغم أنّه وصف الإسترآبادي بأنّه عالِمٌ متخصِّص، وعارفٌ بالدين، وفقيهٌ محدِّثٌ[٦٠]. والعجيب أنّ الحُرّ العامليّ، الذي يصف نفسه علناً بأنّه أخباريّ[٦١]، لم يُشِرْ في «أمل الآمل» إلى النزاع بين الأصوليّين والأخباريّين. يقع كتاب «أمل الآمل» في مجلَّدين، وقد ذكر في كلّ مجلَّد من هذا الكتاب أسماء العلماء بالترتيب الألفبائيّ، والمجلَّد الأول يتحدَّث عن علماء منطقة جبل عامل (محلّ ولادته)، والمجلَّد الثاني يتخذ طابعاً كليّاً أكثر. وفي هذا المجلَّد لم يذكر مدخلاً في مورد الإسترآبادي، رغم أنّه من الممكن أن يستنتج الشخص، مع الأخذ بنظر الاعتبار الأوصاف الرمزيّة في هذا المقطع عن العلماء المحدِّثين والمجتهدين، أنّ هذه الأوصاف إشارةٌ إلى هذا النزاع. ولكنْ يبدو أنّ عدم إشارة الحُرّ العامليّ للإسترآبادي بوصفه مؤسِّساً للأخباريّة ناشئٌ من رؤيته الأخباريّة نفسها؛ لأنّ الإسترآبادي في منظار الأخباريّين لا يعتبر مؤسِّس الأخباريّة[٦٢]. وفي هذه الصورة يكون الإسترآبادي قد قام في الواقع بإحياء الفكر الأصوليّ ـ الفقهيّ لعلماء الإماميّة المتقدِّمين ومنهجهم الفكريّ[٦٣]. وهذا الأمر لا يبيِّن أيّ إشارة في كتب السيرة إلى أنّ

الإسترآبادي مؤسِّس أو محيي المنهج الأخباريّ، أو حتّى له علاقة خاصّة به. وبذلك نرى التعارض الشديد في كلماته وعباراته في كتبه، فالإسترآبادي يعرِّف نفسه بصراحة بأنّه محيي المنهج الأخباريّ، كما وردت الإشارة إلى هذا المعنى في مقطع من كتاب(٦٤). وفي هذا المورد ينتقد الشيخ الحُرّ العامليّ؛ بوصفه أخبارياً متبحِّراً، الإسترآبادي؛ بسبب انحرافه عن المسار الصحيح(٦٥)، ولكنّه في كتاب «أمل الآمل» يثني عليه، مع الأخذ بنظر الاعتبار العناصر العاديّة(٦٦).

يعتبر كتاب «سلافة العصر»، للسيّد علي خان المدني(١١٢٠هـ)، الذي تمّ تأليفه عام ١٠٨٢هـ(٦٧)، من أوائل المصادر الموجودة التي ورد اسم الإسترآبادي فيها في فهرست أبرز علماء الفرس (في عصره)، وبوصفه أحد أبرز علماء عصره، ولكن مع ذلك لم يوصَفْ بكونه أخبارياً(٦٨).

ولم يُشِرْ كتاب «رياض العلماء»، للأفندي(١١٣٠هـ) إلى أخباريّة الإسترآبادي، واكتفى بذكر مقطعٍ من كتاب الحُرّ العامليّ «أمل الآمل»، وأضاف إليها بعض نظراته الاصلاحيّة(٦٩). وفي هذا الكتاب وردت إشارات إلى تلك الطائفة من العلماء الذين يصفون أنفسهم بالأخباريّة، ولكن لا يوجد أيّ أثر للنزاع بين الأصوليّين والأخباريّين فيها. ومع أنّ الأفندي لا يرى نفسه من الأصوليّين فإنّه لا يخفي علاقته مع العلماء الأصوليّين، مثل: محمّد باقر السبزواري(١٠٩٠هـ)، والفلاسفة، مثل: آغا حسين الخوانساري(١٠٩٨هـ)، ومحمّد بن الحسن الشيرواني(١٠٩٨هـ)، ممّا يزيد من احتمال ميل الأفندي إلى آراء الأصوليّين. والشاهد الذي يمكن الإشارة إليه انتقاده للأخباريّين في كتاب «رياض العلماء»(٧٠). وإذا كان الأفندي من الأصوليّين فمن الغريب أن يكون مثلَ الحُرّ العاملي والجيل الذي سبقه في عدم اهتمامه بموضوع النزاع بين الأصوليّين والأخباريّين في كتاباته، ونرى في كتاب الأفندي أسماء علماء بوصفهم مجتهدين، ويندر وصفهم بالأصوليّين(٧١). ورغم أنّ الظاهر أنّ هذا العنوان يعتبر معياراً لبيان المهارة العلميّة للعلماء، ولا يرتبط برؤيتهم وآرائهم في ما يتّصل بالنزاعات المذهبيّة، فإنّ السؤال: لماذا لم يهتمّ الأفندي في كتاب «رياض العلماء» بالتحقيق في نزاع الأصوليّين والأخباريّين؟ يبقى غامضاً، وربما كانت كثرة هذه

البحوث والمواضيع في ذلك الزمان، وعدم التحقيق في الموضوعات المهمّة من قِبَل الأفندي، أثّرت على مساعيه في باب بيان الأمور المتنازَع فيها، والتقليل من شأنها[٧٢].

أمّا كتاب «لؤلؤة البحرين»، ليوسف البحراني(١١٨٦هـ)، فهو أوّل كتاب يبيّن ترجمة سيرة العلماء. وقد أشار في هذا الكتاب إلى نشاطات الإسترآبادي الأخباريّة. وكتاب «لؤلؤة البحرين» هو كتابٌ في التراجم، ويتضمَّن علاقات الأساتذة والطلاّب (مجيز ـ مجاز له). وهذه العلاقات ناظرةٌ أيضاً إلى الأشخاص السابقين. وقد استفاد البحراني في كتاب «لؤلؤة البحرين» من بيان المعلومات عن سيرة حياة العلماء على أساس أوّل إشارة باسم العالم. وبالنتيجة كان كتابه هذا يسلك منهجاً تاريخيّاً معكوساً من أساتذته إلى أصحاب الأئمّة. ويعتبر هذا الكتاب أثراً علميّاً يتضمّن نوعَيْن من الإجازة. وعلى هذا الأساس فإنّ المدخل المتعلّق بالإسترآبادي يقع في هذا الإسناد: الحر العاملي ـ زين الدين بن محمّد بن الحسن الشهيد الثاني ـ الإسترآبادي ـ صاحب (الرجال)، وهو محمّد بن عليّ الإسترآبادي[٧٣]. وثمّة اسمان آخران يقعان في آخر هذا الإسناد، واسمان يقعان في أوّله، وقعا مورد التحقيق. ويقول البحراني، الذي يعتبر أخباريّاً بنحوٍ من الأنحاء[٧٤]، عن الإسترآبادي: «يعتبر الإسترآبادي أوّل شخص أعلن مخالفته للمجتهدين، وقسّم المذهب الموجود في ذلك الزمان ـ يعني الشيعة الإماميّة ـ إلى طائفتين: أخباريّين؛ ومجتهدين»[٧٥].

وذكر في هذا الكتاب الخصوصيّات العلميّة للإسترآبادي بأوصاف من الثناء والتمجيد في بداية المدخل المتعلّق به (المحقّق، المدبّر، الماهر في الأصوليّين)، ولكنّه أشار في سياق كلامه إلى أنّ الإسترآبادي؛ بانتقاده المجتهدين، واتّهامه لهم بتخريب الدين، انحرف عن مسير الحقّ[٧٦]. وقد أشار البحراني أيضاً إلى مخالفته لرؤية الإسترآبادي في كتبه الأخرى. وليست هذه الانتقادات ناظرةً إلى الإسترآبادي فقط[٧٧]؛ لأنّه من خلال قراءة كتاب «لؤلؤة البحرين» نرى وجود علماء آخرين كانوا مورد انتقاده. وهذه الانتقادات تتحرّك من انتقادات ملائمة[٧٨] إلى الانتقادات المخربة[٧٩]. والعلماء الذين انتقدهم بشكلٍ خاصّ عبارةٌ عن: الصوفيّة، الفلاسفة، الأخباريّين. وقد انتقد الطائفتين الأُولَيَيْن انتقاداً علميّاً، وأما انتقاده للطائفة الثالثة فعجيبٌ جدّاً.

وربما التفت البحراني إلى الامتداد السريع للأخباريّة، وتوصَّل في كتاب «لؤلؤة البحرين» إلى أنّ الإستراباذي والأخباريّين تسبَّبوا في إضرار كبيرة للمجتمع[٨٠]. وطبعاً فإنّ هذه المسألة ليست هي السبب في انتقاد البحراني، بل إنّ الموضوع الأصليّ هو أنّ البحراني ذكر هذه الانتقادات في كتاب تراجم العلماء وشرح سيرة حياتهم؛ لأنّ المنهج الصحيح في تقديم المعلومات في كتب التراجم هو تقديم تصوير متَّسق من النخب العلميّة.

وقد ظهر منذ عصر البحراني سجالٌ وجدلٌ في بيان سيرة حياة العلماء، ويمثِّل هذا الأمر العنصر الأصليّ في الكتب المذكورة. ويعتبر كتاب «لؤلؤة البحرين» تابعاً لكتب السيرة في العصر الصفويّ، والذي يستفاد منه في معرفة النزاع بين العلماء. وقد بدأ هذا المنهج الجدلي في هذه الكتب بكتاب البحراني، وصار منهجاً رسميّاً فيما بعد في عصر القاجاريّين[٨١].

وعلى سبيل المثال: ما نجده في كتاب «قصص العلماء»[٨٢] للتنكابني، و«روضات الجنات» للخوانساري، ممّا يشير إلى تهرُّبه من انتقادات الأصوليّين في بيان ترجمة وسيرة العلماء في ما يتَّصل بالأبواب الخاصّة بالإستراباذي (والأخباريّين الآخرين)، يشير إلى هذا الاتّجاه.

فالأخباريّون ليسوا هم الأشخاص الوحيدين الذين وقعوا مورد النقد في هذه الكتب، بل الصوفيّة، والفلاسفة، والمنجِّمين، والشيخيّة[٨٣]، والأشخاص الذين يدَّعون امتلاكهم لقدراتٍ غير بشريّة. ولذلك نرى، بعد كتاب «لؤلوة البحرين» للبحراني، أنّ هذا الأمر صار عاديّاً في كتب التراجم، وقد ذكر هذا الموضوع في الكتب اللاحقة للشيعة. ومن جملة المصادر لهذا الأمر ما يلي:

١ـ «قصص العلماء»، لمحمّد بن سليمان التنكابني(١٣٠٢هـ). وقد ذكر في هذا الكتاب تحقيقات البحراني مرّة أخرى، وأضاف أنّ إهانته للمجتهدين ناشئة من سفاهة الإستراباذي[٨٤].

٢ـ «نجوم السماء»، لمحمّد علي الكشميري(١٣٠٩هـ). ويطرح في هذا الكتاب أنّ الإستراباذي رئيس فرقة الأخباريّين. وطبعاً فإنّ أغلب المداخل في الترجمة الفارسيّة

من كتابات البحراني في ما يتَّصل بالإسترآبادي[٨٥].

٣. «روضات الجنات»، لمحمّد باقر الخوانساري(١٣١٣هـ). وهو يتضمَّن مقدّمة طويلة في ما يتَّصل بالإسترآبادي. وفي هذا الكتاب يسعى الكاتب إلى نسبة السلوكيّات الخاطئة إلى الإسترآبادي، ومن ذلك أنّه يمثِّل عميل أهل السنّة[٨٦].

وقد استمرَّت هذه التحقيقات إلى القرن العشرين[٨٧]. واعتمد المحقِّقون الإنجليز في تحقيقاتهم على أعمال وكتابات هذه التراجم في العصر القاجاريّ في وصفهم للنزاع بين الأخباريّين والأصوليّين[٨٨]. وثمّة كتبٌ أخرى أيضاً في هذا المجال، بعيدة عن الكتب التراجم، وفيها إشاراتٌ بسيطةٌ إلى النزاع الأصوليّ الأخباريّ. ويشير محمّد تقي المجلسيّ(١٠٧٠هـ) في الشرح الفارسيّ من كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه»[٨٩] للشيخ الصدوق إلى الإسترآبادي، فالمجلسيّ الأوّل، وبعد إشارته إلى اختفاء بعض كتب الأخبار، وبالتالي ضعف علم الحديث بين علماء الإمامية، يشير إلى اختلاف الآراء الجديدة حول الفقه، ويقول: «إلى أن جاء قبل ثلاثين سنة الفاضل المتبحِّر مولانا محمّد أمين الإسترآبادي؇، الذي كان مشغولاً بمقارنة ومطالعة أخبار الأئمّة المعصومين، وذمّ الآراء والمقاييس، وقرَّر طريقة أصحاب الأئمّة المعصومين، وكتب كتاب «الفوائد المدنيّة»، وأرسله إلى هذا البلد. وأكثر أهل النجف والعتبات العاليات أثنَوْا على طريقته، ورجعوا إلى الأخبار والروايات. والحقُّ أنّ ما قاله حقٌّ»[٩٠].

وهذا الكلام للمجلسيّ، واعتباره أنّ الإسترآبادي دعا العلماء إلى الرجوع والعودة إلى المسير الحقيقيّ للأئمّة المعصومين، يثبت لنا بوضوح أنّ الإسترآبادي ليس مؤسِّس الأخباريّة، بل هو المحيي لهذا المنهج، والمساعد على ازدهارها.

ويشير الفيض الكاشاني(١٠٩١هـ) إلى دراسته وتلمُّذه على الإسترآبادي، ويقول: لقد فتح الإسترآبادي باب هذا المنهج؛ لنسلك بالاستفادة منه الطريق الصحيح. وكانت نظريّاته وآراؤه متفاوتةً جدّاً مع آراء ونظريّات علماء ذلك الزمان[٩١].

وقد تحدّث محمّد باقر المجلسيّ عن الإسترآبادي بوصفه رئيس المحدِّثين[٩٢]، واستفاد في تأليف كتاب «بحار الأنوار» من كتابَيْ «الفوائد المدنيّة» و«الفوائد المكّيّة».

النتيجة

إنّ التحقيقات تشير إلى أنّ الشكل الكلّيّ لكتابات المسلمين العلميّة يمكن اقتباسها إلى حدٍّ كبير، وبمقتضى الحاجة، من كتب السيرة (التراجم).

إنّ الإبداع والاستفادة من المناهج الجديدة في مقابل المناهج التقليديّة والقديمة يمكن أن تكون طيلة مراحل وعصور مختلفة، وقد كان لها دورٌ كبيرٌ في تحليل شخصيّة العلماء في كتب التراجم، ويختار الكاتب نوع المصدر الذي يبحث عن سيرة حياة العلماء، وليس فقط ميول الكاتب، بل منهجه وبنية الكتاب أيضاً تؤثّر على نوعيّة المعلومات المستخرجة من هذه الكتب.

وهذا التحقيق يهدف إلى بيان معطيات ومنتجات محمّد أمين الإسترآبادي، بوصفه المحيي أو المؤسِّس للمذهب الأخباريّ.

وقد ثبت في محلّه أنّ الإسترآبادي أحيا في الواقع منهجاً يُدْعى بـ «الأخباريّة».

وفي المقطع الأوّل من هذا التحقيق تمّ بيان الآثار العلميّة للإسترآبادي.

وفي المقطع الثاني تمّت الإشارة إلى عدم وجود إشارةٍ في كتب التراجم للنزاع بين الأصوليّين والأخباريّين.

وعدم الإشارة إلى العلاقة بين الإسترآبادي والأخباريّين في كتب التراجم في تلك الفترة لا يبيّن عدم وجود علاقة بين الإسترآبادي والعلماء الآخرين.

وقد أشرنا بشكلٍ جزئيٍّ إلى أوّل ما طُرح من كتب التراجم حول محمّد أمين الإسترآبادي، والنزاع بين الأصوليّين والأخباريّين، ممّا يشير إلى عدم وجود أيّ تناسق في مجال العلاقة بين قبول دوره بوصفه مؤسِّساً للأخباريّة.

والسبب في ذلك واضحٌ؛ لأنّ الكتّاب لكتب التراجم بعد الإسترآبادي كانوا من أنصار المذهب الأخباريّ، ومن هذه الجهة لا يميلون في أن تكون بدايتهم التاريخيّة منذ زمان الإسترآبادي.

والمصادر المتعلّقة بقبول الإسترآبادي بوصفه المحيي للأخباريّة، أو المؤسِّس أو الزعيم للميول الأخباريّة، أو حتّى المذهب، يمكن مشاهدتها والبحث عنها في كتب أخرى تتحدّث عن أعمال الإسترآبادي نفسه.

فالإسترآبادي يرى نفسه المحيي للأخباريّة أو المفعِّل لها، وكان أنصاره يعتقدون بهذا الرأي طيلة ثلاثين سنة.

والمنتقدون للإسترآبادي يعتبرونه أيضاً تهديداً جديداً في مقابل المسالك والمناهج الفقهيّة في عصره، ويتحدّثون عنه في كتبهم بوصفه مبتدِعاً (صاحب بدعة).

واستمر هذا النمط من التفكير عن الإسترآبادي إلى العصر الصفويّ.

وفي العصور اللاحقة نرى بعض التطوُّر في كتب التراجم عن رؤيتهم للإسترآبادي، من خلال إظهار آراء متشدِّدة حول طريقته ومنهجه، الذي يعتقدون أنّه المؤسِّس له. وبذلك واجه تأثير الإسترآبادي على الفكر الشيعيّ الإيجابيّ سجالاً وجدلاً شديداً. وهذا الأمر يقع على مستوى التباين والتضادّ مع ما نعرفه عن الإسترآبادي، وهو مساهمته المهمّة في بسط وامتداد الأفكار الشيعيّة، بحيث إنّ قسماً على الأقلّ من البحوث الفقهيّة والأصوليّة والحديثة بعد الإسترآبادي مدينٌ لمساعيه الفكريّة وأعماله، وكُتُب علماء الأخباريّة، التي تسير في هذا الخطّ، ممّا جعل الفكر الأخباريّ مزدهراً.

الهوامش

(١) الكليني، الكافي ١: ٢٥، طبعة ١٣٦١هـ.ش.

(٢) انظر: السيّد حسين المدرسي الطباطبائي، مقدّمة على الفقه الشيعيّ (مقدّمه‌اى بر فقه شيعه)، بالفارسيّة.

(٣) الفيض الكاشاني، الحقّ المبين في تحقيق كيفية التفقُّه في الدين: ١٢.

(٤) لم يذكر مكان ولادته في سيرة حياته. وتحدّث الفيض الكاشاني عنه بعنوان «بعض أصحابنا من أهل إسترآباد». وربما كان هذا الكلام إشارةً إلى نسبه. ورغم أنّ الفيض يملك ميولاً عرفانيّة وفلسفيّة فإنّه يعدّ أحد كبار العلماء الأخباريّين، ولكنه يمثّل خطّ الاعتدال في المذهب الأخباريّ. ويتحدّث الفيض في المقدمة الأُولى من كتاب «الوافي» عن أهمّ علل انحراف بعض علماء الشيعة، وتوجُّههم إلى علم أصول الفقه والاجتهاد (الفيض الكاشاني، الوافي ١: ٩).

(٥) الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة: ٥٨ ـ ٥٩.

(٦) الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ٧: ٥٠.

(٧) البحراني، لؤلؤة البحرين: ١١٩.

(8) Gleave Robert; scripturalist Islam The History and Doctrines of the Akhbari Shhi'i School; 2007 LIDEN BOSTON; pp 32.

(٩) روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: ١٢٩.

(١٠) وفي شأن هذا العالِم انظر: سلافة العصر في محاسن أهل العصر: ٤٩٨؛ الحُرّ العامليّ، الفوائد الطوسيّة ٢: ٣٠٩؛ الأفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء ٥: ١٩٤؛ الكشميري، نجوم السماء في تراجم العلماء: ١٨ ـ ١٩.

(١١) انظر: فهرست مشهد ١٣: ٤٩٠، ١٣٦١هـ.ش.

(١٢) الفوائد المدنيّة: ٥٩ ـ ٦٠.

(١٣) الإسترآبادي، دانشنامه شاهي، صفحة ٣ ألف، سطر ١٢، صفحة ٣ ب، سطر ٣، (مخطوط).

(١٤) الموسوي العاملي، الشواهد المكّيّة: ٢٩.

(١٥) رياض العلماء وحياض الفضلاء: ٣٥.

(١٦) كالمدني في كتاب (سلافة العصر).

(١٧) سلافة العصر في محاسن أهل العصر: ٤٩٩.

(١٨) لؤلؤة البحرين: ١١٩.

(١٩) السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء ١١: ٣١٥.

(٢٠) انظر: فهرست مشهد ١٣: ٤٩٠، رقم النسخة ١٣٢.

(٢١) انظر: المصدر السابق ٢: ٩٧، رقم النسخة ٤٨٨/١.

(٢٢) انظر: المصدر السابق ١٣: ٤٣٧، رقم النسخة ١٣٢.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) انظر: فهرست المجلس ١٠، قسم ٢: ٦٢١، ١٣٧٦هـ.ش.

(٢٥) انظر: فهرست الجامعة ٧، قسم ٣: ٢٦٦٧، ١٣٦٤هـ.ش.

(٢٦) انظر: فهرست مشهد ١٣: ٨٤، نسخة ١٣٢.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) يمكن الحصول على تصحيح آخر له في كتاب «الفوائد المدنيّة»: ٥٤٦ ـ ٥٦٨.

(٢٩) انظر: الإسترآبادي، الفوائد الاعتقاديّة ١٠: ١٧٤، ١٢: ١٦٣، ١٣٧٤هـ.ش. (في مكتبة المرعشي).

(٣٠) انظر: الفوائد الاعتقاديّة ١٠: ١٧٤؛ ١٢: ١٧١.

(٣١) وقد صحّح وطبع هذا الكتاب من قِبَل الفاضلي، والنسخة الأصليّة لهذا الكتب موجودةٌ في المكتبة المركزيّة لإحياء التراث الإسلاميّ في قم.

(٣٢) الحُرّ العامليّ، أمل الآمِل ٢: ٢٤٦.

(٣٣) آغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٢: ٨٣.

(٣٤) الفوائد المدنيّة: ٤.

(٣٥) انظر: فهرست ملك ٥: ٢٢٢، النسخة ١٠١٢/١١١، ١٣٦٣هـ.ش.

(٣٦) انظر: فهرست مشهد ٩: ٢٣٠.

(٣٧) انظر: المصدر السابق ١٣: ١١٨.

(٣٨) الفوائد المدنيّة: ٣٥.

(٣٩) وقد ذكر هذا الكتاب في الطبعة الحجريّة بعنوان «دقائق الفنون»، بدلاً عن «دقائق العلوم» (انظر: آغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٦: ٣٣٦).

(٤٠) الفوائد المدنيّة: ٣٥.

(٤١) الإسترآبادي، الحاشية على أصول الكافي: ٢٧٩.

(٤٢) ذكر الأفندي أنّ هذه الحاشية كانت بداية تنظيم كتاب «الفوائد المدنيّة» (رياض العلماء وحياض الفضلاء ٥: ٢٤٦).

(٤٣) لؤلؤة البحرين: ١١٩.

(٤٤) موسوعة طبقات الفقهاء ١١: ٨٣.

(٤٥) دانشنامه شاهي، صفحة ١ ب، سطر ٥ إلى ٩، (مخطوط).

(٤٦) الفوائد المدنيّة: ٢٥٤ ـ ٢٥٩، ٢٦٣ ـ ٣٦٥.

(47) Gleave Robert; scripturalist Islam The History and Doctrines of the Akhbari Shhi'i School; pp 40.

(٤٨) تنظم كتب «آثار الطبقات» على أساس المراحل التاريخيّة، في حين أنّ تنظيم كتب «آثار التراجم» على أساس الحروف الألفبائيّة (أ ـ ب ـ ت).

(49) Newman, Akhbari / Usuli Disputi Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 15 (1992); part 2; pp 250 - 253.

(50) Gleave Robert; scripturalist Islam The History and Doctrines of the Akhbari Shhi'i School; pp 40.

(٥١) انظر: دانشنامه شاهي، صحفة ٣ ألف، سطر ١٢، صفحة ٣ ب، سطر ٣، (مخطوط).

(٥٢) في هذا المجال انظر: مطهري، مجموعة الآثار ٢: ١٦٩.

(53) Gleave Robert; scripturalist Islam The History and Doctrines of the Akhbari Shhi'i School; pp 41.

(٥٤) انظر: كتاب سلافة العصر، لمؤلّفه المدني، وهو مرتّب على خمسة أقسام:

أ. المدن المقدّسة في الحجاز، والمدخل المتعلّق بالإسترآبادي يقع في هذا القسم.

ب ـ سورية.

ج ـ مصر والمدن الواقعة في أطرافها.

د. إيران والبحرين والعراق.

هـ ـ المغرب.

(٥٥) وعلى سبيل المثال: الأفندي ينقل عن الحُرّ العامليّ هذا المدخل بتمامه عن الإسترآبادي، ولكنّه يقدّم بعض المعلومات الأخرى في ما يتّصل به. وينبغي المقارنة بين كتاب «أمل الأمل» ٢: ٢٤٧، للحُرّ العامليّ، مع «رياض العلماء» ٥: ٣٥ ـ ٣٧، للأفندي.

(٥٦) الفوائد المدنيّة: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٥٧) انظر في هذا المجال إلى كتاب محمّد إبراهيم الجنّاتي، قيام أخباريها على اجتهاد؛ مقالة قيام الأخباريّين على الاجتهاد (قيام أخباريها عليه اجتهاد): ١٨ ـ ٢٠ (بالفارسية).

(58) Gleave; pp 54.

(٥٩) آغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٣٥٠.

(٦٠) الحُرّ العامليّ، الفوائد الطوسيّة ٢: ٢٤٦.

(٦١) انظر: المصدر السابق ٢: ١٠٦.

(62) Gleave; pp; 30.

(٦٣) الجنّاتي، قيام أخباريها على اجتهاد: ١٨ ـ ٢٠.

(٦٤) دانشنامه شاهي، صفحة ٣ ألف، سطر ١٢، صفحة ٣ ب، سطر ٣، (مخطوط).

(٦٥) الحُرّ العامليّ، الفوائد الطوسيّة ١: ٤٢٣.

(٦٦) الحُرّ العامليّ، أمل الآمِل: ٨١ ـ ٨٥.

(٦٧) آغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٢: ٢١٢.

(٦٨) سلافة العصر في محاسن أهل العصر: ٣٩٨.

(٦٩) رياض العلماء ٥: ٣٥ ـ ٣٧.

(٧٠) المصدر السابق: ٣٨.

(٧١) المصدر السابق ٢: ٢٦١.

(72) Gleave; pp 45.

(٧٣) لؤلؤة البحرين: ١١٧ ـ ١٢٠.

(٧٤) يقول البحراني في المقدّمة الثانية عشر من كتاب «الحدائق»، بعنوان «في الإشارة إلى نبذة من الكلام في أحوال المجتهدين من أصحابنا والأخباريّين»: لقد كنتُ في السابق من الأخباريّين، وكنتُ أُناقش كثيراً مع المجتهدين، ولكنْ بعد التأمُّل والتفكُّر في كلمات العلماء رجعت عن هذا الطريق، ثم ينتقد الإسترآبادي على تهجُّمه على علماء الشيعة الكبار، وخاصّة على العلاّمة الحلّي، وعدم حملهم على الصحّة (الحدائق الناضرة ١: ١٦٧ ـ١٧٠).

(٧٥) لؤلؤة البحرين: ١١٧.

(٧٦) المصدر نفسه.

(٧٧) ولكنّ ما أورده الحُرّ العامليّ في كتاب «الفوائد الطوسيّة» يختلف عمّا وردت الإشارة إليه في كتاب «لؤلؤة البحرين»، وهو يدافع عن الإسترآبادي في مقابل مخالفة العلماء الأصوليّين، ويعتقد أنّ الإسترآبادي أصلح الأخطاء التي ارتكبها العلاّمة (انظر: أمل الآمِل: ٤١٧ ـ ٤٥٨).

(٧٨) على سبيل المثال: إنّه اعتاد على التواصل مع الأعيان والأشراف والسلاطين، ومن هذه الجهة كان هذا التواصل مورد انتقاد الأشخاص الذين جاؤوا بعده، وكان هذا الرأي بالنسبة إلى نعمة الله الجزائريّ (لؤلؤة البحرين: ١١١).

(٧٩) على سبيل المثال: إنّ عقائده متطرِّفة، وفي بعض كتبه يرى أنّ الصوفيّة والفلاسفة كأنّهم من الكفّار، وكان هذا الرأي بالنسبة إلى الفيض الكاشاني (لؤلؤة البحرين: ١٢١).

(٨٠) انظر: لؤلؤة البحرين: ٥٥.

(81) Gleave; pp 51.

(٨٢) واللافت أنّ التنكابني ألّف كتابين، كلاهما باللغة الفارسية. وسلك في أحدهما مسلكاً تقليديّاً، وهو «تذكرة العلماء»، ولم يتحدّث فيه عمّا يتّصل بالإسترآبادي، والكتاب الآخر يتحدَّث فيه غالباً بصورة جدليّة، وهو «قصص العلماء».

(٨٣) وهم طائفة يقصد بهم البابيّة والبهائيّة أيضاً.

(٨٤) التنكابني، قصص العلماء: ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٨٥) الكشميري، نجوم السماء في تراجم العلماء: ٤١ ـ ٤٢.

(٨٦) الخوانساري، روضات الجنّات ١: ١٢٩ ـ ١٤٨. ويجعل الخوانساري في هذا المدخل خارجاً عن الأطروحة الكلّيّة (في المدخل ألف، لا في المدخل ميم)؛ لأنّه لا يرى من المناسب أن يتحدّث في المدخل العلمائي باسم محمّد مشخَّص، مثل الإسترآبادي (روضات الجنّات: ١٤٧ ـ ١٤٨).

(٨٧) انظر: الأمين، أعيان الشيعة ٣: ٢٢٢؛ المدرّسي، مقدمة على فقه الشيعة ١: ٦٥؛ Gleave; pp58- هنا لم يذكر الإسترآبادي بعنوان مؤسِّس للأخباريّة.

(٨٨) للحصول على فهرسة هذه التحقيقات باللغة الأجنبيّة انظر:

Newman; Akhbari/Usuli Dispute.

(٨٩) وهذا الكتاب يسمى بـ «لوامع صاحبقراني». وتمّ تأليفه وتقديمه للشاه عباس الثاني بعنوان «اللوامع القدسيّة». وتمّ تأليفه عام ١٠٦٦هـ (انظر: آغا بزرگ الطهراني، الذريعة ١٨: ٣٦٩).

(٩٠) محمّد تقي المجلسي ، لوامع صاحبقراني ١: ٤٧. ويشير محمّد تقي المجلسي أيضاً في شرحه على كتاب «مَنْ لا يحضره الفقيه» (١: ٢٠) إلى الإسترآبادي. ويقرِّر أنّ البراهين العقليّة التي يستخدمها الفقهاء والمفسّرون غير صحيحة، وأنّ الرؤية الصحيحة في هذه المواقف هي رؤية الإسترآبادي.

(٩١) الحقّ المبين في تحقيق كيفية التفقُّه في الدين: ١٢. وللفيض الكاشاني في شأن الفقهاء انتقادات مثل الإسترآبادي (الحقّ المبين في تحقيق كيفية التفقُّه في الدين: ١٢).

(٩٢) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١: ٢٠.

أصول الحضارة الغربيّة

مطالعة تحليلية نقديّة

د. هدى العلوي(*)

ترجمة: محمّد عبد الرزّاق

مقدّمة

بات من الواضح ما أنجزته المعلوماتيّة من انتشار واسعٍ ومتزايد، مع سرعة هائلة، في تناقل الأخبار الثقافيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، عالميّاً. وكذلك لا يخفى في هذا السياق ما لأساليب وسائل الإعلام الغربيّة من نفوذ وسيطرة على عصر المعلومات والاتصالات.

وللمعلوماتيّة ووسائل الاتّصال اليوم النصيب الأوفر في ما يطرأ على المجتمعات من تغيير وتحوُّل. وليست الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة خارجةً عن هذه القاعدة.

ونحن لا يمكننا الوصول إلى نتائج مطلوبة حول الثقافات والمفاهيم المختلفة إلاّ إذا كانت لدينا خلفيّة مسبقة لسائر العقائد والأصول المبتنية عليها تلك الثقافات. ودون شكٍّ لا يتحقّق هذا إلاّ بدراسة الجذور والمباني التي كوّنَتْ الركائز الأساسيّة للحضارة الغربيّة.

وترمي هذه المقالة إلى إطلالة سريعة على مسار تبلور المباني والقواعد المحوريّة التي نشأت عنها الحضارة الغربيّة.

وبإلقاء نظرة عابرة على تأريخ الثقافة والفكر الغربيّ يمكننا استخراج التقسيم التالي لها:

(*) باحثةٌ في الفكر الإسلامي.

١. العصر القديم (من قديم الزمان إلى القرن الرابع من الميلاد).

٢. القرون الوسطى (من القرن الرابع إلى القرن الرابع عشر).

٣. عصر النهضة (من القرن الرابع عشر إلى القرن السابع عشر).

٤. عصر الحداثة (من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين).

٥. عصر ما بعد الحداثة (من بداية القرن العشرين إلى يومنا هذا).

والبديهيّ أنّه لا يمكننا استقصاء جميع هذه العصور في هذا الموجز. وإنّ هذه المقالة ليست سوى محاولة لقراءة أوّليّة للأصول أو الأُطُر الناتجة عن عصر النهضة، وبعد ذلك ترسيم المراحل الأساسيّة للفكر الحديث في عصر الحداثة.

لكن قبل الولوج في التفاصيل نَوَدُّ أن نُذكّر بعصر النهضة، وما خلّف من بصمات على عصر الحداثة.

عصر النهضة... فكرة إجماليّة

يعتمد مصطلح «النهضة» من الناحية اللغويّة على أربعة معانٍ واستخدامات:

١. الإحياء، النمو، وتنمية الفنون والتعليم، المتأطّرة بالأطر الكلاسيكيّة التي ظهرت في نهايات القرون الوسطى في إيطاليا.

٢. الفترة الزمنيّة لهذه العمليّة أعلاه.

٣. الثقافات وسُبُل التكامل الفني والأدبيّ، من رسم، وعمارة، وموسيقى...إلخ، التي ظهرت في هذه الفترة، وأخذت تنمو وتتزايد.

٤. كلّ ظاهرة وعمليّة إحياء، أو تجديد وتنمية من هذا القبيل[1].

وقد عرّف «دهخدا» النهضة بأنّها عصر التجديد، وإعادة الحياة وتطويرها، أو ولادة جديدة[2].

وعلى أيّة حال يمكن القول ـ بلحاظ المعاني اللغويّة ـ: إنّ عصر النهضة هو النهوض الثقافيّ الحاصل في أوروبا ما بين القرون الوسطى، وقبل عصر الحداثة (من القرن الرابع عشر إلى القرن السابع عشر)، والذي نشأ عنه ظهور «الرأسماليّة» بعد

تشييدها على أنقاض «الإقطاعيّة» و«الكنيسة» في القرون الوسطى.

وبعبارة أخرى: إنّ انتقال الحركة المعنويّة والمادّيّة ـ أواخر القرون الوسطى ـ من شرق الأرض وسواحل المتوسط في شمال إفريقيا إلى السواحل في الجانب الآخر من البحر المتوسط. فالشعوب التي سادها الركود والعجز لقرون عديدة في الفترة المظلمة قد أبصرت دنيا جديدة. ولهذا السبب أطلقوا على هذه الفترة من الزمن اسم النهضة وعصر الأنوار، وتوجَّهوا فيها إلى إحياء القيم العلميّة والإنسانيّة، والإصلاح الدينيّ أو إصلاح الكنيسة، أو قُلْ إذا صحّ التعبير: إصلاح التعاليم والديانة العيسويّة.

ويمكن القول: إنّ اكتشاف قارّة أمريكا، وبزوغ الأمل في القرن الخامس عشر، قد أحدث تحوُّلاً في الاقتصاد العالميّ. وقد أضفت بعض العوامل ـ من قبيل: الحروب الصليبيّة، والإخفاق في أداء الكنيسة، وانعدام القيمة العلميّة والعمليّة للتعاليم المسيحيّة ـ مسحة ثقافيّة وكلاميّة على التحوّلات الاقتصاديّة آنذاك.

فيمكن إذاً اعتبار عدّة من العوامل الاقتصاديّة والعقائديّة والثقافيّة وغيرها منشأً لظهور عصر النهضة.

ثم إنّ الاستيلاء على مصادر الثروة، واتّساع وتعدُّد طرق المواصلات التجاريّة الجديدة، قد سمح للرأسماليّة بالانتشار الواسع، والسيطرة على القوى المضادّة لها، وخصوصاً الإقطاعيّة[٣].

في ظلّ هذه الظروف والتحوُّلات بدأ نشاط حركتَيْ النهضة والإصلاح يأخذ مسارَه، وأخذ يعطي حياة الأوروبيّين رونقها الجديد، ويُحرّر أذهانهم من التقليد الأعمى للكنيسة.

ورافق انقلاب عصر النهضة تحوُّلات اقتصاديّة وسياسيّة، جاءت نتيجة للتحوُّل والتغيير في المباني المعرفيّة للقرون الوسطى، والتي كانت سبباً في إيجاد تحوُّلات في جميع جوانب الحياة الإنسانيّة. هذه التحوُّلات العامّة حظيت بقبول الإنسان الغربيّ؛ ذلك لأنّ إخفاق الكنيسة وأربابها لم يترك مجالاً للتشكيك في قبول الانقلاب الجديد، والانصياع له[٤].

وبإلغاء جميع مباني المعرفة في القرون الوسطى رسم الإنسان النهضويّ عصراً

جديداً لنفسه، مطالباً بالتجديد في شتّى مجالات الحياة البشريّة.

ثم إنّ هذا التجديد ـ بعد مراحل التنمية والتقدُّم السريع ـ قد نتج عنه في آخر المطاف «عصر الحداثة». ومن خلال نظرة سريعة إلى «الحداثة» سوف نتطرَّق إلى الأسس والمباني المعرفيّة لها.

الحداثة والتجديد... نبذة مختصرة

يذكر قاموس اصطلاحات أوكسفورد العصريّ أنّ تعريف مصطلح الحداثة هو: مجموعة من الأفكار والأساليب الجديدة التي حلّت محلّ الأفكار والأساليب الكلاسيكيّة «التقليديّة»، وهي تشمل كلّ جوانب الحياة، فرديّاً واجتماعياً ـ بالنسبة إلى الفرد الغربيّ ـ، وخصوصاً الجانب الدينيّ، والفنّ وجماليّته[٥].

ويذكر قاموس العلوم السياسيّة أيضاً في تعريفه للحداثة أنّ الحداثة والعصريّة هي محاولة لوضع ترابط وتنسيق بين الأنظمة التقليديّة وتطوُّر العلوم والحضارة.

وفي هذا القاموس أيضاً، وتحت مصطلح التجديد، نقرأ: إنّ الحداثة هي المظهر الخارجيّ لحضارة الغرب الجديدة. والتجديد يشكِّل العناصر الداخليّة، الفكريّة والفلسفيّة والثقافيّة، للحداثة، وله مجموعة من المفاهيم الأساسيّة المترابطة فيما بينها[٦].

ويتلخَّص ممّا تقدم أنّ كلمة «الحداثة» تعني اصطلاحاً ـ أساليب خاصّة في الحياة والمجتمع، وقد ظهرت بعد القرن السابع عشر في أوروبا، وأخذت تكتسب شكلاً من السيطرة العالميّة تدريجيّاً[٧].

إذاً فالحداثة عصر مليء بالنقلات النوعية، فإنّ التقدُّم السريع في مجال التكنولوجيا وتحوُّلاتها كان سبباً لنهضة سريعة في باقي المجالات. زِدْ على ذلك ولادة أصول جديدة، تحمل أشكالاً جديدة للمجتمع. لكن المهمّ في كلّ ذلك هو أن جميع هذه التحوُّلات، الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، كانت مبتنية على أسس معرفيّة مستجدّة، اسمها «التجدُّدية». وبعبارة أخرى: يمكن اعتبار الحداثة نتاجاً خارجيّاً واستعراضيّاً للتجديد، الذي استلهم هو بدوره تحوُّلاته الأساسيّة من عصر النهضة وما

أعقبها.

إذاً يمكن القول: إنّ هناك مجموعة من العوامل قد رسمت الأطر الأساسيّة لصورة الحداثة، من قبيل: الاتّجاه الإنسانيّ، العقلانيّة، الفرديّة، العلمانيّة، الديمقراطيّة، الليبراليّة، والرأسماليّة. وفي ما يلي سنتدارس ثلاثاً من هذه المفردات، بقدر ما تتسع له مساحة البحث.

أولاً: المذهب الإنسانيّ (Humanism)

١. تعريفه

بما أن Humanism ظاهرة وُلِدت ونمت في العالم الغربيّ يتحتّم علينا الرجوع إلى المعاجم الغربيّة لفهم معناها. فـ «بيل إدواردز» يقول في ذلك: إنّ الإنسانيّة في معناها البدائيّ، وهو مفهوم تاريخيّ، كانت دافعاً وركناً أساسيّاً للنهضة، نفس الدافع الذي بحث المفكّرون من خلاله عن الكمال الإنسانيّ في عالم الطبيعة والتأريخ.

وعن هذا الطريق توصّلوا إلى تفسير معنى الإنسان.

فكلمة (Humanism) بهذا المعنى مشتقّة من (Humanitas)، الذي كان في زمن (سيرون) و(فارو) بمعنى تحصين الإنسان بمفاهيم كان يصطلح عليها اليونانيّون (پايديا)، أي الثقافة[٨].

إذاً فالاتجاه الإنسانيّ حركة فلسفيّة أدبيّة، بدأت في إيطاليا في النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وانتقلت إلى باقي الدول الأوروبيّة. وتُعتبر هذه الحركة إحدى العوامل في الثقافة الجديدة، فهي عبارة عن فكرة فلسفيّة تقضي بوضع قيمة ومنزلة لعزّة الإنسان، وتتّخِذه محوراً لكلّ شيء. وبعبارة أخرى: هي اختيار الطبيعة الإنسانيّة وملائماتها كملاك في التقييم العامّ.

ويظهر ممذا تقدّم أنّه يمكن اعتبار «الإنسانيّة» حركةً بدأت نشاطها بعد عصر النهضة، الحركة التي أبدلت محوريّة الإله بمحوريّة الإنسان، وهي التي جعلت من الإنسان ميزاناً في تقييم جميع المسائل، في حين كان ذلك ـ في القرون الوسطى ـ يتركّز على الكنيسة وتعاليمها فقط.

٢. مراحل التبلور

لو أردنا أن نتتبّع البذور الأولى لنشأة (المذهب الإنسانيّ) فلابدّ من مطالعة الظروف والأجواء التي كان يعيشها الإنسان في القرون الوسطى.

فالإنسان آنذاك كان مسيَّراً ومؤدْلَجاً، لا يملك أيّة استقلاليّة في أمره.

وبعد سيطرة الكنيسة النسبيّة ـ في بادئ الأمر ـ أصبحت لها حاكميّة مطلقة على كلّ أمور الحياة، حتى ما يتعلّق بالإمبراطور نفسه. فقد سلبت أحكام الكنيسة التعسُّفية أبسطَ الحريّات من المجتمع. فالمضايقة في هذه الفترة من قبل القساوسة كانت تضطر الجميع لإطاعتهم والانصياع إليهم. وعليه لم تكن هناك حرّيّة فكريّة إطلاقاً، وهذا ما كان يعرقل مسيرة المفكّرين والعلماء.

إنّ تجاهل الإنسان ومطالبه، وانسداد باب العلم في وجه العلماء، وإهمال حقوق الإنسان الفرديّة أيضاً، عوامل ساعدت على إثارة غضب الناس على الكنيسة وأساقفتها.

وبعبارة أخرى: كان الإنسان في العصور الوسطى متذبذباً بين مدينة الربّ ومدينة الشيطان، حتى أرهقه التهافتُ في ذلك. وهناك فروق عديدة بين هاتين الجبهتين، وهو ما ينشأ منه الفصل بين معنى السماء والأرض في كينونتهما.

أما إنسان القرون الوسطى، إذا ما أعطى أهميةً لنفسه، واعتنى بجسمه، فسوف تُسلَب منه الربّانيّة، وتنقطع علاقته بمدينة الربّ، إذ يُفترض من الربّانيّ أن لا يعير أهمّيّةً لبدنه[٩]. فالأمور المادّيّة مختصّةٌ بمدينة الشيطان، والأمور الروحانيّة «التجرُّديّة» مختصّةٌ بمدينة الإله.

لم يكن يمكن لإنسان تلك العصور إقامة علاقة مع ربّه إلاّ بواسطة الأساقفة والقساوسة في الكنيسة. وهذا انتهاك صارخٌ لحرّيّة الإنسان واستقلاليّته[١٠].

ونتيجةً لهذه الظروف القاسية، من تجاهل للإنسان واحتياجاته، كان لابدّ من ظهور حركة تسترجع الحرّيّات المصادَرة. فبدأت «الحركة» بإصلاحٍ دينيّ، لتصل إلى إنكار كلّ ما يمتّ إلى الدين بصلة. فكلّ ما دنّسته الكنيسة وأربابها قد محت الغبارَ عنه حركةٌ باسم «الإنسانيّة»، والمذهب الإنسانيّ، وأعادت إلى الإنسان ماضيه القديم، وبعبارة أخرى: زمن «الشرك» واللادين.

فهم كانوا يعتقدون أنّ الإنسان في تلك الأزمان كان متحرّراً عن الدين والكنيسة، معتمداً كلّ الاعتماد على قابليّاته الشخصيّة. وأنّ هذا يتحقّق بالرجوع إلى الثقافة والأدب الكلاسيكيّ «التقليديّ»، والاستعانة بهما[١١].

٣. الأفكار والنشاطات

كان أصحاب المذهب الإنسانيّ في غبطةٍ لليونانيّين ممَّنْ عاصروا سقراط؛ لأنّهم في زمن سقراط كانوا يملكون كامل الحرّيّة والتدخُّل في المسائل الدينيّة والسياسيّة.

كان هؤلاء يزعمون في بداية نشاطهم أنّ الانشغال بالفنّ، وتقديم فنون مختلفة، كالرسم، والنحت...إلخ، من أفضل السبل للفصل بينه وبين الفنّ الذي كان في القرون الوسطى؛ إذْ لم يعد الفنّ في المذهب الإنسانيّ ليهتمّ بالغيب والآخرة، بل إنّه يرسم كلّ ما يشاهده بحقيقته العينيّة. وهكذا أخذ يشقّ طريقَه ليؤثّر بنزعاته الإنسانيّة على بعض أصحاب الكنيسة أنفسهم. وكان أوّل أرباب الكنيسة انخراطاً في السلك الإنسانيّ هو «نيكلن الخامس»، الذي كان يترك المناصب الروحانيّة للأفاضل من أهل العلم، ويقيم وزناً لمكانتهم العلميّة[١٢].

وهناك فلسفات عديدة في الغرب اعتبروها ممّا أنتجته الفلسفة الإنسانيّة، كالشيوعيّة، والبراغماتيّة «الانتهازيّة»، والشخصانيّة.

أما إذا أردنا مطالعة الأفكار في الاتّجاه الإنسانيّ وأصوله وآرائه فنستنتج النقاط التالية:

أ ـ إنّ الإنسان هو المبدأ الأوّل والأخير في كلّ شيء، والملاك في التقييم.

ب ـ من أجل إحياء قابليّات الماضين وتنميتها يجب الرجوع إلى الثقافة القديمة. وهذا يتحقّق بدراسة الآداب التقليديّة لدى اليونانيّين.

ج ـ التأكيد على حرّيّة الإنسان الاختياريّة.

د ـ إنكار الوسائط بين الربّ والإنسان، من قبيل: القساوسة، والأساقفة.

هـ ـ حصر القدرة في تعيين المصير بالإنسان ذاته، باعتباره محوراً للعالم.

و ـ افتراض المعادلة بين النفس الإنسانيّة والربّانيّة.

ز ـ إنّ العقل سيقود البشريّة، بعد إقصاء الدين عنها.

ح ـ إمكانيّة الكفاءة والجدارة الشخصيّة للأفراد دون إيمانهم بالله.

ثانياً: العلمانيّة

١. تعريفها

العلمانيّة (Secularism) مصطلح إنجليزيّ مشتقٌّ من أصل لاتينيّ (seculum)، أي الفترة المعيَّنة من الزمن.

يذكر معجم «النشر الجديد» في معاني (secular) مرادفاتٍ عديدةً، منها: التذمُّر الدينيّ، ضدّ الربّانية، العُرفيّة، والمادّيّة الدنيويّة[١٣].

هناك تعاريف مختلفة للعلمانيّة؛ بعضها ينظر من منظار فكريّ لها، فمثلاً: يقول بعضهم: «العلمانيّة هي نظامٌ عامّ عقلائيّ، تكون فيه العلاقة بين الأحزاب، والأفراد مع الدولة، مبتنية على أساس عقليٍّ منسجم».

وهذا التعريف ناظرٌ إلى جانب واحدٍ من جوانب العلمانيّة المتشعِّبة. لذا فإنّه تعريفٌ غير كامل.

وبعض التعاريف تنظر إلى المسار التكوينيّ للعلمانيّة، التي يُفترض خلالها انتقال الحقوق والوظائف، وحتّى صلاحيّات الكنيسة، إلى الأنظمة غير الدينيّة.

وتعتبر تعاريف أخرى العلمانيّة نظاماً فكريّاً مترابطاً، ظهر بعد عصر النهضة كمفهوم أو رؤية كونيّة، يختلف اختلافاً جذريّاً عن المفاهيم الحاكمة في القرون الوسطى، ويتمحور حول الإنسانيّة، والعقلانيّة، والتجربة. وبناءً على هذا فهناك إشارةٌ إلى فصل الدين عن السياسة بشكلٍ يضمن عدم تدخُّل أحدهما في الآخر إطلاقاً[١٤].

٢. العوامل المؤثِّرة في نشوء العلمانيّة

كانت بدايات عصر النهضة متزامنةً مع إقصاء الكنيسة، وتجاهل الحتميّات الإلهيّة الدينيّة.

ففي الحقيقة إنّ العوامل التي بلورت العلمانيّة هي الإخفاقات ذاتها التي عاشتها

القرون الوسطى، ونذكر منها:

أ. قصور التعاليم والأحكام المسيحيّة

تحوَّلت سلطة الكنيسة النسبيّة ـ في بداية القرون الوسطى ـ إلى سلطةٍ مطلقةٍ فيما بعد، وهذا ممّا جرفها إلى الطغيان والاستبداد باستعمال القوة، في تصوُّر أنّها قد أطلق لها العنان في الحكم، في حين أنّ التقدُّم العلميّ والفكريّ قد وقف بقوّة في وجه هذا التحدّي.

فمع تضافر الرؤى الكونيّة، واتساع باب المعرفة، أعلن مخاطَبو الكنيسة أنّ من شروط حكومة الدين عليهم تقديم استدلال على كلّ ما تطرحه الكنيسة من معتقدات وقوانين. وهذا ما رفضته الكنيسة.

لقد سلب عدم وجود نظام منسجم وعقلائيّ من الكنيسة قوّة الدفاع عن نفسها بموضوعيّة. ولذلك طالب الناس بحذف المسيحيّة من المجتمع. زِدْ على ذلك التناقض الذي كانت تعيشه الكنيسة، حيث إنّها تنفرد بالحقائق والدلائل لنفسها، بدون ملاكٍ ربّانيّ حصين يجنِّبها التحريف؛ والخرافات الكثيرة التي بدأت تتضافر على الدين، الأمر الذي عرقل مسيرة التطوُّر والتنمية.

وبعد مرور فترة من الزمن كان من الطبيعيّ أن تفقد الكنيسة مكانتها في المجتمع، وأن يتوجَّه الناس إلى البحث عن مذهب وقوانين جديدة تحترم مطالبهم الفطريّة. فقد كانت الكنيسة تتجاهل أبسط الحقوق الغريزيّة، كحُبّ الاستطلاع، والبحث عن الحقيقة والدليل، وهو ميلٌ طبيعيٌّ عند كلّ إنسان.

ولمّا لم تكن الكنيسة تمتلك القدرة على بثّ وتلقين مفاهيمها الدينيّة، إضافةً إلى قصور نفس هذه المفاهيم عن تلبية احتياجات المجتمع المتنامية، ممّا أفقدها قيمتها عند الناس، كلّ ذلك انعكس سلبيّاً على الكنيسة، فكانت ردّة الفعل أن تجاهل الناس الكنيسة ذاتها، ومن ثم عمدوا إلى إقصائها عن المجتمع تماماً.

ب. الإصلاح الدينيّ

النهضة الإصلاحيّة «الدينيّة» هي عبارة عن نشاطٍ كان عاملاً من عوامل إقصاء

الدين عن المجتمع تدريجيّاً. وكان من أوائل المنظّرين لهذه الحركة «مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م)»، فقد طرح آراءً جديدة من أجل إصلاح وتحسين شرعة المسيح عليه السلام، وإقامة الاستقرار فيها. وقد أكّد على فكرة أنّ (كلّ شخصٍ قِسِّيسُ نفسه)، من حيث إنّه يؤيّد ويشجّع على الفرديّة التي كان يصبو إليها. ولهذا السبب ترجم الإنجيل إلى الألمانيّة. وكان من جملة نظريّاته المطروحة فصل الدين عن السياسة. وكان يرى أنّ الملوك يستمدّون قدرتهم من الله مباشرةً، وأنّ مسؤوليّة الكنيسة تنحصر في الاهتمام بالجوانب المعنويّة الروحيّة فحسب.

وعلى أيّة حال فإنّ النهضة الإصلاحيّة كانت عاملاً مؤثّراً في ظهور نمط فكريّ جديد. وقد ساعدت على اندحار الكنيسة، وظهور فلسفة سياسيّة جديدة.

وكان من عواقب هذه الحركة أيضاً تناحر الفصائل الدينيّة فيما بينها، ممّا سبَّب هتك حرمة الدين، ومن ثم تمهيد الطريق للعلمانيّة[١٥].

كان (مارتن لوثر) من القساوسة المسيحيّين، وكسائر زملائه لم يكن يعتقد بلزوم وساطة القساوسة لفهم الأناجيل الأربعة، بل كان يعتقد أنّ بإمكان الإنسان أن يؤدّي دور القِسّيس بنفسه، وبمعونة ما أوتي من رؤى عقليّة يتمتّع بها كلّ إنسان. لذا قرّر أن يقف في وجه التحدّيات والخرافات المفتعلة التي نُسبت إلى الكنيسة والدين.

ومن هنا فقد خرج ذات يوم إلى الناس، ووقف في وسط المدينة، حاملاً بيده مجموعة من أوراق شراء وبيع الجنة والنار «صكوك الغفران»، ومزّقها أمام الملأ العامّ، ودعا الناس إلى تحكيم عقولهم لفهم الدين باستقلاليّة.

والحقيقة أنّ (مارتن لوثر) قد حارب عبادة الخرافات والتزمُّت، لكنّ التمادي المفرِط لدى الكنيسة لم يترك مجالاً للإصلاحات داخل الكنيسة، ولم يبقَ أمامه سوى القضاء على الأنظمة والمؤسَّسات التي ترتبط بالدين. وبهذه الطريقة تهيَّأَتْ الأجواء لظهور العلمانيّة.

٣. القواعد الأساسيّة للفكر العلمانيّ

أ. الاتّجاه الإنسانيّ

الاهتمام بالإنسان هو الهُوِيّة الجديدة التي تبنّاها الفكر الغربيّ. واتَّخذت هذه

النظريّة الفكريّة من الإنسان كملاكٍ في التقييم. وقد مرّ تفصيل الموضوع في ما سبق، عند الحديث عن المذهب الإنسانيّ.

ب. الاتّجاه العقليّ (العقلانيّة) ــــ

الأصالة العقليّة من المذاهب الفكريّة التابعة للعلمانيّة، وهي عبارةٌ عن منح صلاحيّة للعقل في درك الحقائق. فالحكم النهائيّ في الحياة البشريّة يرجع إلى العقل لا غير، بحسب هذه النظريّة. والمقصود بالعقل ما استقلّ عن الوحي والإرشادات الدينيّة.

لقد كانت للعقل والفكر ـ في ما قبل عصر النهضة ـ منزلة وأهمّيّة خاصّة في الأديان الأخر. لكنّ مقصودهم من العقل ذلك الرسول الباطنيّ، أي العقل مع تدخّل واسطة هي الوحي والمعارف الدينيّة. في حين تدلّل كلّ الأوامر الإلهيّة، القاضية بلزوم تدبُّر الكون وإعمال العقل، والنهي عن التحجُّر، على ما للعقل من أهمّيّة بالغة في الدين الإسلاميّ.

ويبقى الفارق بين العقلانيّة في عصر النهضة وباقي المذاهب العقليّة هو استقلاليّة العقل عن الوحي والدين، أي التأكيد على أنّ البشر في غنىً عن القوى الغيبيّة، ويمكنهم أن يرسموا مفاهيم حياتهم بواسطة العقل وحده. هذا التعصُّب الفكريّ تجاه الدين كان من نتيجة إخفاقات الكنيسة وأربابها، وتجاهلهم لهذا العنصر المهمّ (العقل)، ودوره في توازن حياة الإنسان.

والحقيقة أنّ «العقل» في عصر النهضة كان يُوضَع في مقابل «الدين»، حتّى أصبح أساساً في آليّة الفكر الغربيّ.

ثالثاً: الليبراليّة ــــ

١. تعريفها ــــ

في المعاجم المتداولة سابقاً كان يُقال للشخص: «ليبراليّ» باعتباره الفرد المتحرِّر والمناصِر لإلغاء القيود والحواجز الاقتصاديّة والاجتماعيّة في العصر الإقطاعيّ. واليوم يُطلَق على الشخص الذي يؤيّد ـ من الناحية الاقتصاديّة ـ عدم تدخُّل الدولة، أو الحدّ

من الرقابة على النشاطات. وبعبارة أخرى: هو الشخص الذي يؤيّد الاقتصاد الجمعيّ، المعتمِد على الأسواق الحرّة، والحدّ من المضايقات الاقتصاديّة. ومن الجانب السياسيّ يكون مؤيّداً للحكومة البرلمانيّة، والحرّيّات الفرديّة[١٦].

والليبراليّة هي من أكثر النظريّات الفلسفيّة والسياسيّة انتشاراً، وأقدمها. ففي القاموس السياسيّ تُطلق على الفترة التي شهدت عنفوان الثورة الصناعيّة في القرن الثامن عشر. وقد كان شعار الليبراليّة حينها الحرّيّة في التجارة والأموال. وبما أنّ الإقطاعيّة وهيمنتها المطلقة كانت تشكّل حاجزاً في طريق حرّيّة العمل فقد جُعِل شعارُ الليبراليّة السياسيّ مخالفةَ الاستبداد، والدفاعَ عن الانتخابات البرلمانيّة[١٧]، ودعم الحرّيّات البُرجوازيّة.

وقد استُعملت هذه الكلمة «الليبراليّة» بعد الثورة الفرنسيّة من قبل المؤرّخ السياسيّ الفرنسيّ فرانسوا جيزو (١٧٨٧ ـ ١٨٧٤م)[١٨].

٢ـ الأسس المقوِّمة لليبراليّة

برزت الليبراليّة بمعونة مفكّريها، أمثال: (جون لوك)، وبأنماط شتّى في مختلف المجالات الثقافيّة، والدينيّة، والاقتصاديّة. وكان تركيزها الأهمّ على تحرير الإنسانيّة من قيود الكنيسة، ومضايقاتها الاجتماعيّة والقانونيّة.

لقد تبوّأت بعض الاتّجاهات الفكريّة ـ كالليبراليّة، والديمقراطيّة ـ مواقعها في أذهان أولئك الذين أرهقتهم الإرهاصات والقيود المفتعلة من قبل الكنيسة، والأنظمة الدينيّة. فقد تعاطف الفرد الغربيّ ـ وبكلّ رحابة ـ مع تلك الأفكار التحرُّريّة، آمِلاً الانعتاق من الالتزامات الدينيّة.

حاز هذا التفكير، وخصوصاً في بداية التخلّي عن الدين والعناصر الدينيّة، على نسقٍ رتيب في أذهان الغربيّين. وعليه فقد احتلّ مكانته في المجتمعات الغربيّة. لكنْ لم يتمكّن هذا النمط من المفاهيم الفكريّة أن يصنع إنساناً كامل الحرّيّة. فرغم أنّه قد استطاع بمحاولاته النيل من الكنيسة والدين، وزعزعة منزلتهما في المجتمع، إلاّ أنّه قد أخفق بعد ذلك، عندما تمادى الإنسان الغربيّ في طغيانه على

حساب إنسانيّته؛ ليقدّم أعلى مستويات الفساد والرذيلة في المجتمع. فالليبراليّة والديمقراطيّة والأمميّة كلّها نتائج سلبيّة، منشؤها الإباحيّة، والتخلّي عن القوى الغيبيّة[١٩].

يُعتبر محور الليبراليّة الأساسيّ عند «جون لوك» - وكما بيّن هو نفسه - هو حرّيّة البشر الطبيعيّة (التحرُّر من القوى الغيبيّة)، في حين أنّه بقي في ورطة قوانين الطبيعة، والدعوة المتناقضة للحرّيّة؛ فهو - من جهةٍ - يرى أن يكون البشر متحرِّرين من القوى الغيبيّة، لكنَّه لم ينفِ أصول التقنين والنظام عن حرّيّته هذه. وهذا عين التناقض[٢٠].

كان الدور الذي لعبته الليبراليّة عند «لوك» في غاية الأهمّيّة والتأثير في بلورة الفكر «الليبراليّ - الديمقراطيّ» في القرنين التاسع عشر والعشرين في الغرب؛ وخصوصاً في أمريكا، إلى حدّ أنّ الأمريكيّين قد أطلقوا على «لوك» اسم «رسول الثورة في أمريكا»[٢١].

٣. أصول الليبراليّة

لقد استُخدم مصطلح «الليبراليّة» في بداية الثورة الفرنسيّة في (إسبانيا) تحت شعار (الحرّيّة، المساواة، الأخوّة). وبعد ذلك أخذ يتبلور كفلسفة، ومذهب سياسيّ، نتيجة لما طرحه الليبراليّون من أفكار.

ويمكن تلخيص أصول الليبراليّة بما يلي:

أ. الفرديّة Individualism

الاتجاه الفرديّ هو مصطلح في مقابل الاتّجاه الجماعيّ (Collectivism). والمقصود من المذهب الفرديّ هو الفكر الذي يرى في الفرد أساس التقييم، ليُؤوِّل تفسير الظواهر الاجتماعيّة والتاريخيّة إلى إرادة الفرد. وأيضاً الاعتراف بحقوقٍ فرديّة، كحقّ العيش، والتملُّك، والزوجيّة.

والغرض من فكرة الأصالة الفرديّة يرجع - في الواقع - إلى أصل مناهضة التضييق على الحرّيّات الشخصيّة، وهي ترمي إلى تنمية الحرّيّات الفرديّة على أساس

تفضيل رفاهيّة الفرد على رفاهيّة المجتمع.

ويقابل هذا المعنى الاتّجاه الجماعيّ، الذي ينصّ بدوره على حفظ الحقوق الاجتماعيّة، وتقديمها على الحقوق الفرديّة.

وقد اعتبرت الفرديّة «الملكيّة الشخصيّة» شرطاً ضرورياً في تحقّق الحرّيّة، وطالبت بتضييق سلطان الدولة في المجال الاقتصاديّ والاجتماعيّ، وهي لا تسمح بتدخُّل الدولة إلاّ مع الحفاظ على حرّيّة الفرد.

ب. أصالة القبول و«العقد الاجتماعيّ»

ينصّ هذا الأصل على أنّ مشروعية السلطة لا تتحقّق دون موافقة الناس عليها، وتأييدهم لها. ويُذكر أنّ الفلسفة الليبراليّة ترى أنّ شرعيّة الحكومة (Legitimacy) لا تتحقّق إلاّ برضا الناس وقبولهم لها. وقد استفاد بعض المفكّرين الغربيّين من نظريّة «العقد الاجتماعيّ»[٢٢] كدليل على وجوب التحقُّق من قبول الناس وموافقتهم.

ويتحقّق هذا القبول في البلدان الليبراليّة بمشاركة الأفراد في الانتخابات العامّة؛ باعتبار الانتخابات وسيلةً وملاكاً يعكس مدى قناعة الناس من النظام السياسيّ.

ج. حرّيّة الاختيار Freedomas choice

يُراد بهذا الأصل وجوب تمتُّع الإنسان بحرّيّة الاختيار بين فردين أو أكثر؛ ليقرّر حسب ما يرتئيه مزاجه الشخصيّ، وما يُشخّصه من نفع أو مضرّة. فيظهر من هذه النظريّة أنّه بما أنّ الإنسان عاقل، ويمكنه تشخيص مصلحته بعقله، إذاً لابدّ من أن يكون مستقلاً في الجانب العمليّ أيضاً. فالحرّيّة في انتخاب العمل، وانتخاب الحاكم والحكومة، من جملة مصاديق هذه النظريّة. وهي تخالف نظريّة أفلاطون، التي يقول فيها: إنّ عامّة الناس لا يحكّمون عقولهم في قراراتهم، بل تكون قراراتهم - في الأغلب - على حساب مشاعرهم، وما تميل إليه عواطفهم. لكنّ المفكّرين الليبراليّين يقولون: إنّ أكثر الناس يملكون عقولاً ليتّخذوا قراراتهم حسب الإرشادات العقليّة.

الهوامش

(١) حسين علي النوذري، بلورة الحداثة وما بعدها: ٨١، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.

(٢) علي أكبر دهخدا، لغتنامه، مادة: نهض.

(٣) الإقطاعيّة (Feudalism)، وقد تُرجمت بمعانٍ مرادفة، كـ «المالك الكبير»، و«نظام العمدة»، و«البيوت المالكة»، و«سلطة الرؤساء على الرعية» أيضاً.

والإقطاعيّة قانون اجتماعيّ اقتصاديّ مبتنٍ على مفهوم الإقطاع (Feudlity)، أي الإقطاع والهديّة أو العارية من الأرض ـ من جانب السيّد أو المَلِك ـ تُعطى في مقابل خدمة معيَّنة يؤدّيها المُقطَع العامل للمُقطِع المالِك. وهذه الخدمة إمّا زراعيّة، كمحصولات وغيرها، أو شيء غير الزراعة؛ أو تُعطى هذه الهديّة لأشخاص على حساب كفاءاتهم في مقابل رسومات سنويّة (معجم المعين ١: ١١٨٣).

وقد كان التبادل الإنتاجيّ في المجتمع الإقطاعيّ يرتكز على أساس مالكيّة المقطعين للأرض، وتبعيّة المزارعين لهم. ففي هذا القانون لم تكن الرعيّة مستعبدة، أو تباع بدون الأرض، بل كان يُباع المزارع مع الأرض، وينتقل مع انتقال ملكيّة الأرض إلى السيّد الجديد (آقا بخشي، قاموس العلوم السياسية: ١٢٣، طهران، ١٣٧٤هـ.ش).

(٤) حميد پارسانيان، قصّة المكيال: ١١٣، قم.

(٥) أحمد الرهنمائي، الاستغراب: ١٣٢، قم.

(٦) المصدر السابق: ١٣٣.

(٧) إنطونيا غيدنز، الحداثة وآثارها: ٤، ترجمة: محسن الثلاثي، طهران.

(٨) مريم صانع پور، نقد في مباني المعرفة: ١٧، نقلاً عن دائرة المعارف، بيل إدواردز.

(٩) المصدر السابق: ٣٨.

(١٠) يُراجع: ول ديورانت، قصّة الحضارة، ج٥.

(١١) نقد في مباني المعرفة: ٤٤.

(١٢) براتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة: ١٤، ترجمة: نجف دريا بندري.

(١٣) محمد رضا الجعفري، قاموس النشر الجديد: ١١١٠.

(١٤) محمد جواد النوروزي، الفلسفة السياسيّة: ٤٦.

(١٥) هارولدلسكي، طريق الحرّيّة في أوروبا: ١٤، ترجمة: رحمة الله المراغي.

(١٦) قاموس العلوم السياسيّة: ١٨٧.

(١٧) «البرلمانيّة» أو حكومة البرلمان هي نظامٌ يحتوي على دستورٍ ينصُّ على أنّ قيادة البلد وإدارة أموره تقع على عاتق البرلمان فقط. وتتحقَّق البرلمانيّة عندما تكون هنالك التزامات من قبل الحكومة تجاه البرلمان. فهو النظام الذي يكون فيه مجلس نوّابه بمنزلة القوة المقنِّنة؛ ليتحتّم على الجهاز الإجرائيّ الالتزام بما يُصوِّت عليه المجلس. وأيضاً لا يمكن تنصيب الوزراء إلاّ بتقديم أوراق اعتماد إلى البرلمان ليوافق عليهم.

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) الاستغراب: ١٣٧.

(٢٠) جونز، أرباب الفكر السياسيّ ٢: ٢٠٢، ترجمة: علي رامين.

(٢١) الاستغراب: ١٣٩.

(٢٢) العقد الاجتماعيّ (Social Contract) هو عنوان لأحد كتب جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م)، وهو عبارةٌ عن نظريّته المعروفة القاضية بأنّ كلّ نظام اجتماعيّ لابدّ أن يكون ناتجاً عن قبول وموافقة، وعقد بين الناس أنفسهم. وتُبيِّن هذه الفكرة أساساً من الأسس الفلسفيّة للدولة، أي اتّخاذ اعتبار رضا الناس ـ من أجل العيش في ظلّ القدرة والعدالة ـ بدلاً من حقّ الملوك الإلهيّ في السلطة. وقد نشأت هذه النظريّة في القرنين السابع والثامن عشر في أوروبا، وتبدأ النظريّة بتبيين أصل تأسيس الدولة كفرضيّة بصفة طبيعيّة. فقد يتمتَّع الناس بحرّيّات فرديّة، لكن مع تحمُّل مسؤوليّات شخصيّة وماليّة. لذا فإنّ الناس؛ ومن أجل تفادي هذه المخاوف، يشتركون في عقدٍ اجتماعيّ، ترجع عن طريقه الحرّيّات الفرديّة إلى الدولة. ليقع على عاتقها أيضاً الالتزام بضمان الأمن، والنظام، وتلبية الاحتياجات الاجتماعيّة.

التفسير الروائيّ

والبناء الرمزيّ والإشاريّ للقرآن الكريم

د. محمد كاظم شاكر(*)

ترجمة: نظيرة غلاب

١ـ مقدّمة

من الأمور التي أثارت ضجّة في أوساط تفسير القرآن وجود مناهج التفسير الإشاريّ أو الباطنيّ. تلك المناهج التي تسحب منا أيّة علاقة عقليّة أو عُرْفيّة بالنصّ القرآنيّ، بل تجعلنا في مقابل نصٍّ مبهم ومرموز، لا نملك شفرة لحلّ رموزه، وبالتالي لا يمكننا فهم معانيه؛ لأنّها أمورٌ باطنيّة، لا يعلم كنهها إلاّ الراسخون في العلم.

منشأ التفسير الإشاريّ والتفسير الباطنيّ مجموعة من الأحاديث التي تتحدَّث عن ظهر وبطن القرآن، عن التنزيل والتأويل. من هنا أردنا من خلال هذه المقالة دراسة مضمون تلك الأحاديث، وتحليل خطابها. ولعل الاستفهامات المبدئيّة التي يوجب علينا منطق البحث العلميّ طرحها وبرمجة هذه المقالة وفقها:

١ـ هل التفسير الذي تتحدَّث عنه هذه الروايات شيءٌ آخر غير التفسير المتعارف في العُرْف اللغويّ؟ وبشكلٍ أوضح: طبق هذه الروايات هل الله سبحانه وتعالى أراد من القرآن الذي أرسله هدايةً للناس وجودَيْن مختلفَيْن: ظاهريّ؛ وباطنيّ، أو تنزيليّ؛ وتأويليّ؟

٢ـ إذا سلَّمنا بوجود هذه الوجودات المتعدِّدة، ظاهر وباطن، تنزيل وتأويل، فما هي العلاقة التي نحتكم إليها في التعامل مع هذه الوجودات؟ هل هناك علاقة منطقيّة

(*) أستاذٌ جامعيّ متخصِّص في علوم القرآن والدراسات الغربيّة، له مجموعة مؤلَّفات.

أو لغويّة؟ وإذا انعدم بيننا وبين النصّ القرآنيّ أيّ نوع من تلك العلاقات، وإذا أقررنا بانتفاء أيّة علاقة، أليس هذا تثبيتاً لمقولة رمزيّة النصّ القرآنيّ؟

تؤكّد دراسات في الميدان جنوح البعض إلى الاعتقاد بأنّ للقرآن رغم شكله الظاهر، الذي يوحي بوجودٍ عُرْفي وعقلائيّ، وجوداً آخر ما وراء الكلمات والسطور، وجوداً لا علاقة له باللغة أو بالعقل. هذا الوجود الذي يخفى، ولا يدرك كنهه إلاّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومون عليهم السلام، الذين يملكون وحدهم شفرة فكّ رموزه. وهو مذهب يريد إعطاء الشرعية الدينيّة والعلميّة لأصحاب التوجُّه الباطنيّ، فهم المردِّدون لمقولة: إن الله أراد من القرآن حقيقة غير المعنى العُرْفي، وإن الألفاظ كانت على سبيل الطريقيّة ليس إلاّ. وهو نفس التوجُّه الذي تتبنّاه حركة الإسماعيليّين، وتدافع عنه. فالقرآن عندهم مجرّد رموز وإشارات[1]. كذلك يذهب الأخباريّون هذا المذهب وإنْ بشكلٍ مختلف عن الإسماعيليّين، حيث يقولون: إنّه لا أحد غير أهل البيت يستطيع فهم معاني القرآن ومرادات آياته. ولا يقتصر هذا التوجُّه على هاتين الفئتين، بل هناك من المعاصرين مَنْ يرى أنّ تأويل القرآن ومعرفة باطنه وقفٌ على أهل البيت عليهم السلام. ومن هنا فإنّ معارف القرآن على قسمَيْن: **الأوّل:** معارف تبتني على المعاني اللغويّة، التي لها ارتباط بالإطلاقات العُرْفيّة والاستعمالات اللغويّة. وهذا القسم يمكن تحصيله لكلّ مَنْ كان له إلمامٌ تامٌّ باللغة العربيّة، والبلاغة بكلّ أبوابها، بالإضافة إلى المسلَّمات العُرْفيّة والعقلائيّة. وهو القسم الذي أشير إليه في الروايات بظاهر القرآن أو الظهور اللفظيّ والعُرْف اللغويّ.

الثاني: وهو قسم من المعارف لا يقوم على الإطلاقات العُرْفيّة والظهورات، بل هو طريقةٌ خاصّة لا ينالها سوى الراسخون في العلم. وهو ما أشير إليه في الروايات بباطن القرآن.

لذا فالقسم الأوّل يتمّ تناوله في مجال التفسير؛ أمّا القسم الثاني فهو الذي يتمّ تناوله في مجال التأويل[2].

فتح الاعتقادُ بباطن القرآن، وأنّ تأويله خاصٌّ بالراسخين في العلم، البابَ أمام بعض مَنْ لهم نفحاتٌ خبيثة للتعريض بالمذهب الشيعيّ. فهذا محمّد حسين الذهبيّ قد

كتب يقول: «لأنّ الباطن الذي أشار إليه الحديث ـ يريد الأحاديث النبويّة التي جاء فيها ذكر باطن القرآن ـ، وقال به جمهور المفسّرين، هو عبارةٌ عن التأويل الذي يحتمله اللفظ القرآنيّ، ويمكن أن يكون من مدلولاته. أما الباطن الذي يقول به الشيعة فشيءٌ يتّفق مع أذواقهم ومشاربهم، وليس في اللفظ القرآنيّ الكريم ما يدلّ عليه، ولو بالإشارة»[٣].

كما كتب محمد أبو زهرة متحدّثاً عمّا ذهبت إليه بعض فرق الشيعة في القول بباطن القرآن، وبالتأويل بدل التفسير: «تعتقد بعض فرق الشيعة أنّ للقرآن ظاهراً وباطناً، ولكلّ باطن باطن، إلى سبعة أبطن. كما قالوا بأنّه لا يمكن التعرُّف على معاني القرآن إلاّ بعد إدراك هذه البطون السبعة. وهذه البطون السبعة ليست في متناول الجميع، فليس كلّ الناس قادرين على التوصُّل إليها، بل هي من اختصاصات الإمام المعصوم، الذي عنده مفاتحها وأسرارها، وأصلها الأوّل عند رسول الله، الذي أودعها عند عليّ بن أبي طالب من بعده، وأوصاه أن يناولها للإمام من بعده، حتّى تستقرّ في يد الإمام الأخير الإمام الغائب»[٤].

ويرى الذهبيّ أنّ قول الشيعة بالباطن، واعتقادهم بتوقُّف تأويل القرآن على أئمّتهم، قد أغلق إمكان فهم القرآن أمام الناس، ولا سبيل أمامهم لفهمه سوى اتّباع تأويلات وتفسيرات أئمّتهم[٥].

ونحن سنحاول في طيّات هذه المقالة أن نثبت أنّ القول برمزيّة القرآن وباطنيّة معانيه ومعارفه، وأنّ الطريق الوحيد لسبر مكنوناته تتأتّى عن طريق التأويل، ليس من الأفكار التي تقوم عليها معارف أهل بيت النبوة، وليست لهم بها أيّة نسبة أو علاقة. من هنا لابدّ من تبيين دلالة الروايات التي تحدّثت عن باطن القرآن، وعن التأويل والتطبيق، وبعد ذلك نعمل على تبويبها ـ وفق مدلولاتها ـ ضمن طبقات.

٢ـ المراد الدلاليّ للظاهر والباطن الوارديْن في بعض الروايات

وردت روايات الباطن والظاهر في كتب الحديث عند الفريقين[٦]. وقد بُيِّن المراد من الظاهر والباطن في الكثير منها. والملاحظ في هذه الروايات أنّ الظاهر أريد به

معنيان:

أ. ألفاظ القرآن التي هي مورد القراءة والتلاوة.

ب ـ المعنى الظاهريّ الذي يستفاد من الاستعمال العُرْفيّ (اللغويّ) وبالاستعانة بأسباب وشأن النزول.

وإذا أخذنا المعنيَيْن بعين الاعتبار سيكون المراد بالباطن مخالفاً لهما. لذا نجد أنّ معنى الباطن مطلق الباطن، الذي يبتدئ من المعنى الظاهريّ ويمتدّ ليشمل المعاني المعمَّقة، ليصبح في المعنى الأخير مفتوحاً على كلّ المعاني الخفيّة التي ليست من جنس المعنى الظاهريّ للآيات.

لذا تتحدَّد أبواب الروايات في هذا المضمون بحيث تكون الروايات على الطبقات التالية:

الطبقة الأولى: طبق المعنى الأوّل للظاهر والباطن. ومن هذه الروايات:

١. ظاهره أنيق، وباطنه عميق[٧].

٢. ظاهره محكم، وباطنه عميق[٨].

٣. فظاهره التلاوة، وباطنه الفهم[٩].

المراد من التلاوة في الرواية الأخيرة قراءة الألفاظ والحروف. والمراد من الدراية إدراك المعاني. وبهذا فإن القراءة والتلاوة، التي إنّما تتعلَّق بظاهر الألفاظ؛ ليس لها مدخليّة في فهم معاني الآيات؛ بدلالة ملازمة القراءة لظاهر اللفظ. وإذا تعلَّق الظاهر باللفظ فإنّ الباطن له اختصاص بالمعاني وإدراك المراد الإلهيّ من الآيات. فتصبح العلاقة بين الظاهر والباطن علاقة الدالّ بالمدلول، وهي العلاقة التي تدحض نظريّاً رمزيّة القرآن.

الطبقة الثانية: طبق المعنى الثاني للظاهر والباطن. ومن هذه الروايات:

١. ظاهره حكم، وباطنه علم[١٠].

٢. قال: ظهر القرآن الذين نزل فيهم، وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم[١١].

في هذه الروايات أُدْرِج كلٌّ من الظاهر والباطن ضمن المعنى. وبشكلٍ آخر فإنّ الباطن في الطبقة الأولى (مطلق المعنى) مَقسَمٌ للظاهر والباطن في الطبقة الثانية.

فالظاهر متعلّق بالمعاني السطحيّة، بينما الباطن أكثر عمقاً، وحدوده أكثر اتّساعاً، فهو لايختصّ بموارد النزول.

وطبق الرواية الثانية الأخيرة فإنّ الظاهر فقط ينطبق على موارد النزول، أما الباطن فهو المعاني التي تتجاوز موارد النزول، لتختصّ بملاكات النزول التي مع موارد النزول. وليس الباطن طبق هذه الروايات الأخيرة معاني مرموزة، ولكنّها معانٍ تنطلق من المعنى الظاهريّ للألفاظ.

الطبقة الثالثة: الظاهر يتعلّق بالتنزيل، والباطن بالتأويل. ومن هذه الروايات:

١ـ عن فضيل بن يسار أنّه سأل الإمام الباقر عليه السلام عن قوله: «ما من القرآن آيةٌ إلاّ ولها ظهر وبطن»؟ فقال عليه السلام: «ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر»[١٢].

٢ـ وعن ابن عباس أنّه قال: «إن القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، فظهره التنزيل، وبطنه التأويل»[١٣].

وللاقتراب أكثر من مراد هذه الروايات نبحث أوّلاً في معنى التنزيل والتأويل الذي تمّ ذكره في الروايات.

٣ـ المعنى الدلاليّ للتنزيل والتأويل

أطلق التنزيل في بعض الروايات على ألفاظ القرآن. قال ميثم التمّار: «كنتُ أقرأ التنزيل على أمير المؤمنين عليه السلام، وكان يعلّمني تأويله[١٤].

وهذا واضحٌ في أنّ المعاني لا تأتي بالتلاوة والقراءة، فيكون المقصود بالتنزيل ألفاظ القرآن، ويقابل التنزيل في الاستعمال لفظ التأويل، ليكون التأويل مدلول الألفاظ ومعناها، أعمّ من دلالة المطابقة والالتزام والتضمُّن. والرواية التالية تؤيِّد ما ذهبنا إليه في معنى التأويل: «أرسل معاوية لابن عبّاس رسالة ينهاه عن ذكر مناقب الإمام عليّ عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام، فأجابه: أتنهانا عن تأويل القرآن؟ فقال له: نعم، فقال ابن عبّاس: أَنَتْلو القرآن ولا نذكر ما عنى الله به؟!»[١٥].

يلاحظ في هذه الرواية أنّها جعلت التأويل بمعنى ما عنى الله به.

عن حذيفة بن اليمان: في يوم الغدير، بعد أن قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مَنْ كنتُ مولاه فهذا عليٌّ مولاه»، سأل رجل: يا رسول الله، ما تأويل هذا؟ فقال صلى الله عليه وآله: «مَنْ كنتُ نبيَّه فهذا عليٌّ أميرُه»(١٦).

فالواضح أنّ سؤال السائل كان حول المراد من «مولى»، حيث جاء الجواب مبيِّناً المراد من الكلمة الأولى، فقد قصد بها النبيّ، وفي الثانية أريد بها الأمير.

و في حديث آخر عن عليّ عليه السلام، في تأويله للآية الكريمة: ﴿**إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ**﴾ (البقرة: ١٥٦): إنّ الله مالكٌ لنا، وإنّنا راحلون حتماً عن هذه الدنيا(١٧).

الدلالة المطابقيّة لهذه الآية هي «إنّنا ملكٌ لله، وإنّنا ميّتون». أمّا الدلالة الالتزاميّة لعبوديّتنا ومملوكيّتنا لله فهي ملك الله لنا، والدلالة الالتزاميّة لرجعتنا إليه هي الموت والرحلة عن هذه الدنيا إلى دار الآخرة. لذا فالمعنى الذي في تأويل الآية كان استعمال مدلولها الالتزاميّ.

وفي رواية أخرى عن عليّ عليه السلام، في تأويل قوله تعالى على لسان حضرة إبراهيم عليه السلام: ﴿**إِنِّي ذَاهِبٌ إلى رَبِّي**﴾ (الصافات: ٩٩)، أنّه قصد السعي والاجتهاد في عبادة الله وإخلاص التوجُّه إليه(١٨). وليس المراد بالذهاب الذهاب الحقيقيّ، الذي يكون بتحريك أعضاء الرجل.

وقال الإمام الكاظم عليه السلام، في تأويله لآية المباهلة، الآية ٦١ من سورة آل عمران: تأويل ﴿**أَبْنَاءَنَا**﴾ الحسن والحسين عليهما السلام، وتأويل ﴿**وَنِسَاءَنَا**﴾ فاطمة الزهراء عليها السلام، وتأويل ﴿**وَأَنْفُسَنَا**﴾ الإمام عليّ عليه السلام. فالواضح أنّ تأويل الآية تمّ من خلال استحضار الأفراد الذين كانوا مع النبيّ الأكرم أثناء ملاقاته لوفد نجران من أجل المباهلة، حيث لم يكن في صحبة النبيّ صلى الله عليه وآله أحدٌ آخر غير أهل بيته، وهم هؤلاء النفر الذين ذكرتهم الآية بأبنائنا ونسائنا وأنفسنا.

والنتيجة أنّ استعمال كلمة التأويل من طرف النبيّ الأكرم، أو من طرف أهل البيت، أو الصحابة والتابعين، إنّما أريد بها تبيين المعنى، والإفصاح عن مراد المتكلّم، والذي قد يكون بالدلالة المطابقيّة أو الالتزاميّة أو استعمال الحقيقة والمجاز أو أنّه أراد

أحد المصاديق، ولا وجود للتفسير بالمرموز أو الخروج بالكلام نحو الرمزيّة والإشارة.

٤ـ أنواع الروايات التفسيريّة

شكّلت الروايات التي كان موضوعها تفسير بعض القرآن القسم الأكبر من التفاسير الأثريّة، حتّى جعلت هذه الروايات من اختصاصها، وسُمِّيت اصطلاحاً بالروايات التفسيريّة. هذه الروايات لوحظ فيها استعمال طرق مختلفة في التفسير. ويمكن تقسيمها إلى مجموعات، بحيث لا يمكن جعلها جميعاً في مرتبة واحدة. وهذه المجموعات:

١ـ الروايات التي فسَّرت الآيات بالظاهر. وتكون باستعمال أسلوبَيْن:

أـ الروايات التي بيَّنت المعاني الظاهرة.

ب ـ الروايات التي بيَّنت المصاديق، من خلال الاعتماد على ظاهر الآيات.

٢ـ الروايات التي فسَّرت الآيات بالباطن. وتكون باستعمال أسلوبَيْن أيضاً:

أـ الروايات التي بيَّنت المعاني الباطنيّة.

ب ـ الروايات التي بيَّنت المصاديق الباطنيّة.

ويمكن استعمال تقسيمٍ ثانٍ للروايات التفسيريّة:

المجموعة الأولى: وهي قسمٌ من الروايات التفسيريّة التي بيَّنت معاني الألفاظ. وتكون على قسمَيْن:

١ـ المعاني الظاهرة.

٢ـ المعاني الباطنيّة (بالباطن).

المجموعة الثانية: وهي قسمٌ من الروايات التفسيريّة التي بيَّنت مصاديق الألفاظ. وهي على نوعَيْن:

١ـ تمّ تعيين المصاديق من خلال ظاهر الألفاظ.

٢ـ تمّ تعيين المصاديق من خلال باطن الألفاظ.

بالنسبة للتقسيم الأوّل نتناوله بالتحليل بأنواعه الأربعة:

النوع الأوّل: الروايات التي بيَّنت المعاني باستعمال الظاهر

المراد بالمعنى في هذه الاستعمالات تمام مراد المتكلّم (المُخاطِب) من كلامه (المتن، الآيات). والمعنى بهذا الاستعمال ينقسم إلى: معنى ظاهر؛ ومعنى باطن. ويتمّ تبيين مدلول المتكلّم المطابقيّ أو الالتزاميّ أو التضمُّنيّ، وهي المداليل التي يطلق عليها المعنى الظاهر. وأما المعنى الذي لا يتمّ من خلال استعمال المداليل الثلاثة فيُسمّى المعنى الظاهريّ، وإنْ كان ليس ظاهراً في الحقيقة، وإنّما يطلق عليه المعنى الباطنيّ.

و تدخل في هذا النوع الروايات التي ترفع بعض الإبهامات التي يمكن أن تكون في معاني بعض الألفاظ، كالروايات التي تخصِّص عامّ القرآن، أو تقيِّد مطلقه، أو تبيِّن مجمله. ونذكر بعض الروايات ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ:

أ ـ آية الوضوء

قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ**...﴾ (المائدة: ٦).

هل تدلّ على مسح كلّ الرأس أو بعض الرأس؟ الإبهام الآخر الموجود في ألفاظ الآية هو: هل المراد مسح الرجلَيْن أو غسلهما؟؛ وذلك لأنّ لفظ «أرجلَكم» أتت منصوبةً، وهي بهذا تحتمل وجهَيْن:

١ـ العطف على ظاهر لفظ «أَيْدِيَكُمْ»، وحكم الأيدي هو الغسل، فتكون الأرجل مثلها في الحكم، أي إن الواجب فيها هو الغسل.

٢ـ عطفها على محلّ «رُؤُوسِكُمْ»؛ لأنّ رؤوسكم في محلّ نصب مفعول به. وفي هذه الصورة يكون حكمها حكم الرأس في الوضوء، وهو المسح، فيكون الواجب في الأرجل المسح، وليس الغسل.

في رواية عن الإمام الباقر عليه السلام تمّ تبيين مراد الله تعالى في آية الوضوء، ورفع بهذا الإبهام عن معاني ألفاظها. ففي الكافي: عليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمتَ وقلتَ: إنّ المسح ببعض الرأس

وبعض الرجلين؟ فضحك، ثم قال: يا زرارة، قال رسول الله صلى الله عليه وآله، ونزل به الكتاب من الله، لأنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾، فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، ثم فصل بين الكلام فقال: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ﴾، فعرفنا حين قال: ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ أنّ المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ﴾، فعرفنا حين وصلها بالرأس أنّ المسح على بعضها، ثم فسَّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس، فضيَّعوه، ثم قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾، فلمّا وضع الوضوء إنْ لم تجدوا الماء أثبت بعض الغسل مسحاً؛ لأنّه قال: ﴿بِوُجُوهِكُمْ﴾، ثم وصل بها ﴿وَأَيْدِيكُم﴾، ثم قال: ﴿مِنْهُ﴾، أي من ذلك التيمم؛ لأنّه علم أنّ ذلك أجمع لم يجرِ على الوجه؛ لأنّه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكفّ، ولا يعلق ببعضها، ثم قال: ﴿مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم (في الدين) مِّنْ حَرَجٍ﴾، والحرج الضيق[١٩].

ب. آية السرقة ومجازاتها

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨).

بالنسبة إلى هذه الآية يوجد بعض الإبهام حول معاني بعض الألفاظ:

الأول: هل المراد بالسرقة كلّ سرقة تلبَّس بها السارق والسارقة؟

الثاني: ما هو المراد باليد التي تقع عليها عقوبة الحدّ؟

بالنسبة إلى السؤال الأوّل بيَّنت الروايات المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام قيوداً تلحق بالسرقة، وبالمتلبِّس بها، بحيث قُيِّد المطلَق. وقد استنبط الإمام الخميني رحمه الله في كتابه «تحرير الوسيلة» ثمانية شروط في حدّ السرقة والمتلبِّس بها، ومن جملتها: البلوغ، والعقل، والاختيار، وعدم الاضطرار، وإحراز المسروق في حوزة السارق...[٢٠].

أمّا بالنسبة إلى السؤال الثاني فقد ورد أيضاً عن أهل البيت تحديد اليد في حدّ السرقة بالأصابع الأربعة؛ وذلك لأنّه بدلالة المطابقة تطلق اليد ويُراد بها من رؤوس

الأصابع إلى الكتف. أمّا بالدلالة التضمُّنيّة فإنّ اليد تطلق ويُراد بها بعضها. وكمثال: فإنّ مَنْ جُرحت أصابعه يقال له: جُرحت يدُه. لذا فإنّ أيّ جزءٍ من اليد يمكن أن يكون بمعنى اليد، وسواء بدلالة المطابقيّة أو التضمُّنيّة، فكلاهما شملتا تعريف أهل البيت لحدّ اليد في حدّ السرقة.

من هنا يتبيَّن أنّ هذه الروايات لم تخرج عن المعنى الظاهريّ للألفاظ، سواءٌ أكان بالدلالة المطابقيّة أو التضمُّنيّة أو الالتزاميّة.

النوع الثاني: الروايات التي بيَّنت المصاديق بالاعتماد على المعنى الظاهريّ للآيات ـــ

المقصود بالمصاديق الموضوعات الخارجيّة التي ينطبق عليها المفهوم الكلّيّ للمعنى.

ويجب القول: إنّ أغلب الروايات التفسيريّة كانت في بيان مصاديق الآيات القرآنيّة. نعم، في بعض الروايات التي كان موضوعها بيان مصداق أو مصاديق معاني الألفاظ يستدعي الأمر مزيداً من الدقّة والتأمُّل في معاني الألفاظ. ومثال هذا النوع: التفسير المنقول عن الإمام الصادق عليه السلام للآية: ﴿**يُؤتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاء**﴾ (البقرة: ٢٦٩)، حيث قال: المراد بالحكمة المعرفة والتفقُّه في الدين[٢١].

وفسِّرت الحكمة في بعض الروايات بـ «إطاعة الله»، و«معرفة الإمام»[٢٢]. وقال العلاّمة الطباطبائي في شأن هذه الروايات: إنّها كلّها في صدد تبيين المصداق الخارجي[٢٣].

وبيان هذا أن الحكمة في الاستعمال اللغويّ تعني «المنع للإصلاح»[٢٤]، بمعنى أنّها تشمل كلّ نوع من القول أو السلوك يكون من شأنه إصلاح الناس، ومنعهم عن الفساد. وهنا فإنّ الحكمة بهذه الشمولية لا تختصّ بالمسلم، بل يمكن أن تكون بعض مصاديقها عند غير المسلم، كالكافر، والمنافق. وهذا ما يلاحظ في هذه الرواية: «خُذْ الحكمة ولو من أهل النِّفاق»[٢٥]. ومن الأكيد أنّ معرفة الإمام وإطاعة الله لا يمكن أن يدلّنا عليها الكافر ومَنْ هم في طابوره، لذا فلا يمكن القول: إن الروايات الأولى كانت تفسيريّة لمعنى لفظ الحكمة الوارد في الآية بقدر ما كانت في

صدد إعطاء بعض مصاديقها. ويلاحَظ أنّ الكثير من الروايات التفسيريّة تجعل أشخاصاً بعنوان كونهم المصاديق الخارجيّة لمعاني ألفاظ الآيات. ولا يعني هذا أنّ تلك الروايات كانت فقط في صدد تعيين بعض المصاديق؛ لأنّ هناك ما يحصر المصداق الوحيد والواقعيّ للآية، ولا يمكن تجاوزه لغيره بعنوان كونه بياناً لمصداقٍ جديد. من هنا تدرج هذه الروايات في خانة الرواية المبيِّنة للمعنى، وليس للمصداق. ومثالها: ما جاء في تفسير الآية ٣٣ من سورة الأحزاب، حيث حصرت المصاديق في فاطمة الزهراء والأئمّة الأطهار عليهم السلام، أو تفسير آية الولاية بأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

النوع الثالث: الروايات التي بيَّنت المعاني باستعمال التفسير الباطنيّ

ربما يكون استعمال المعاني الباطنيّة طريقة في توسيع مساحة المعاني الظاهريّة. ولا يقتصر استعمال التفسير الباطنيّ بالخطاب القرآنيّ، بل تتعدّاه إلى كلّ خطابات الناس. فالمعروف أنّ الناس يستعملون الكتابة في التعبير عن خطاباتهم، ولكنْ لا يجعلون كلّ كلامهم منحصِراً في المعنى الظاهر، ويمكن القول: إنّها فقط جزء من مراد المتكلّم، بل يجعل كلمات أو عبارات تحمل في غير الجانب الظاهر منها كلّيّات ومعاني أكبر وأفكار أوسع. هذه الأفكار الكلّيّة والمعاني الواسعة هي ما يصطلح عليه «المعاني الباطنيّة». وكما يلاحظ فإنّ منشأ المعاني الباطنة أو الباطنيّة هي نفسها المعاني الظاهرة.

وكمثال على بناء المعنى الباطن على المعنى الظاهر: لو قال معلّم لتلامذة الصفّ الابتدائي: «من فضلكم، لا تلقوا بالأوراق المهملة في الصفّ». فهذه الجملة على بساطتها تحمل معنى ظاهراً وآخر باطناً. وإدراك المعنيين يتوقَّف على قدرات ذهن التلاميذ؛ فهناك مَنْ سيفهم أنّ طلب المعلّم منحصرٌ فقط في الأوراق المهملة، فيكفّ عن إلقائها في الصفّ، ولكنّه عندما يبري قلم رصاصه لا يتورَّع عن إلقاء زوائده في الصفّ، وإذا اعترض عليه المعلّم فإنّ جوابه سيكون أنّ المعلم إنّما قال: الأوراق المهملة؛ وقد يوجد بين تلامذة الصف مَنْ سيمتنع عن إلقاء الأوراق في الصفّ، ولكنْ ما إنْ يخرج منه حتّى يرمي بها في ساحة المدرسة، فقد فهم أنّ توصية المعلّم إنّما كانت في

محيط الصفّ، وليس خارجه. وكما يلاحظ فإنّ مراد المعلّم لم يكن هو المعنى الظاهر، بل أراد أن لا يرمي التلاميذ بكلّ أنواع الزبالة والزوائد في الأرض، سواء أرض المدرسة أو الشارع أو البيت. لذا فإنّ توصية المعلّم للتلاميذ بعدم إلقاء الأوراق المهملة في الصفّ لها معنى ظاهر، ولها معنى باطن، ويصبح المعنى الباطن «لا توسّخوا محيط بيئتكم»، وهو المعنى الذي لم تُشِرْ إليه أيّة لفظة من ألفاظ الجملة التي استعملها المعلّم. فمراد المعلّم يوجد في المعنى الظاهر، ولكن لا يوجد في دلالة الألفاظ المستعملة.

ولأنّ فهم ظاهر الخطاب يتوقَّف على فهم الألفاظ فإنّ هذا النوع من الفهم يقلّص من وجود فوارق في المرتبة بين الناس في إدراكه والتوصُّل إليه. لكنَّهم غير متساوين في فهم المعاني الباطنيّة للخطاب؛ لأنّ التوصُّل إلى فهم باطن الكلام يتوقَّف على القدرات المعرفيّة والعقليّة. والفهمُ بهذا اللحاظ تشكيكيٌّ بين الشدّة والضعف.

وقد قال بعض المفسِّرين، في محاولةٍ للتوفيق بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن للقرآن: إنّ الله سبحانه وتعالى أنزل القرآن بلغةٍ تتناسب وكلّ أنواع الفهم، مأدبةً مفتوحةً للعوامّ والخواصّ، لكنْ رغم يُسْر ألفاظها وسلاستها فهي تحمل معارف عالية، ومعاني عميقة غير منكشفة، تحتاج إلى مَنْ يرفع حُجُبها، ويكشف عن معانيها. وهذا الصراط يتفاوت فيه الناس طبق الحال والمقام؛ فمنهم مَنْ توصله قدراته إلى يسير ثماره؛ ومنهم مَنْ يحظى بعظيم معانيه، وهم فيه درجاتٌ[٢٦].

وفي عالم الإثبات هناك آياتٌ ورواياتٌ تبيِّن انفتاح لغة القرآن على كلّ الطبقات، ومن بينها: ما روي عن النبيّ الأكرمﷺ: «إنّا معاشر الأنبياء نكلّم الناس على قدر عقولهم»[٢٧]. كذلك يقول الله تعالى في محكم كتابه: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الزخرف: ٣ ـ ٤).

وهذه الآية تتحدَّث عن تنزيل المعارف والمعاني التي كانت في أمّ الكتاب بلغةٍ بسيطة وسهلة، يستسقي منها عامّة الناس طبق القدرة؛ لكي يهتدوا بها وينوبوا بها إلى الله. لكن وراء تلك المعارف معارف أخرى أعمق وأعلى، هي لمَنْ يكشف الحجاب عنها، ويرفع ستار الحجب عن نورها.

وعبّر عن تواجد المعنيَيْن الظاهر والباطن العارف المولوي في قوله:

لا تظــــنَّن أنّ القـــــرآن فقـــــط ظـــــاهره
فخلـف كـلّ ظـاهر بـاطنٌ يغلـب الفهـم والنظـر
وخلــــف هـــــذا البــــاطن آخـــــر ثالــــث
يـدهش الفكـر ويحـار في معانيـه اللـبّ والنظـر[٢٨]

وهذا ما يوضِّحه العلاّمة الطباطبائيّ بذكر أمثلة عن وجود المعاني الباطنة خلف المعاني الظاهرة، قائلاً: «في قوله تعالى: ﴿لاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً﴾ (النساء: ٣٦) الفهم الأوّليّ الذي يتبادر إلى الذهن؛ بلحاظ الألفاظ، حرمة عبادة الأصنام والأوثان، وبشيءٍ من التمعُّن يدرك القارئ معنىً آخر، مفاده حرمة إطاعة غير الله بدون إذن الله، وفي نظرةٍ أوسع من الأولى والثانية يفهم القارئ للآية حرمة اتّباع هوى النفس، ليصل في نظرةٍ أكثر عمقاً إلى حرمة الغفلة عن الله والالتفات إلى غيره[٢٩]. ويضيف قائلاً: وهذه التراتبيّة في ظهور المعاني وانجلائها، المعنى الابتدائيّ الذي يحصل من ظاهر الآية، ثم حصول المعنى الثاني، ثم الثالث، وكلّ معنى يؤدّي إلى آخر أوسع منه وأعمق، يجري في كلّ الآيات، من أوّل آية في القرآن إلى آخر آية. والتدبُّر في هذه المعاني يجعلنا ندرك المعنى الحقيقيّ لقول الرسول الأكرمﷺ: «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً إلى سبعة بطن»[٣٠].

من خلال التوضيحات السابقة نخلص إلى القول: إنّ بين الروايات التفسيريّة نفسها روايات أعطت معنىً أوسع لبعض الآيات القرآنيّة، وهي التي نصطلح عليها بالمعنى الباطن. ومن الأمثلة على هذا: ما جاء في خصوص الآية الكريمة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوْا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾، فإنّ المعنى الظاهر لهذه الآية نحصل عليه بلحاظ أسباب النزول، ففي زمان الجاهليّة كانوا إذا أحرموا يريدون الحجّ جعلوا ثقباً في حائط بيوتهم، منها يدخلون ويخرجون، فلا يستعملون باب الدار طيلة فترة الحجّ، فنزلت الآية تنهاهم عن هذا الفعل[٣١]. لكنّ المعنى الباطن لهذه الآية هو أنّ الإنسان

يجب أن يأتي أموره، دنيويّة أو أخرويّة، بنحوٍ صحيح وعقلانيّ. وهذا ما أشار إليه الإمام محمد الباقر عليه السلام حين قال: «يعني أنْ يأتي الأمور من وجهها، أيّ الأمور كان»[٣٢].

ويلاحظ أنّ المعنى الذي ذكره الإمام عليه السلام للآية هو معنىً باطنٌ، وهو توسيعٌ للمعنى الظاهر، ولو أنّ أيّ لفظ من ألفاظ الآية لا يعطي هذا المعنى لغويّاً.

النوع الرابع: الروايات التي تبيِّن مصاديق باطنة

كما أنّ لدينا رواياتٍ تتحدّث عن مصاديق لظاهر الآيات القرآنيّة كذلك توجد روايات تبيِّن مصاديق باطنةً للآيات، أو ما يمكن تسميته بمصاديق المعاني الباطنة، والتي لا يمكن عدُّها عُرْفاً من مصاديق ظاهر الآيات. ولكنْ ما دام المعنى الباطن هو توسيعٌ للمعنى الظاهر فإنّ المعنى الظاهر يشملها. ومن الأمثلة على هذا: الآية السالفة الذكر: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾. فبعد المعنى الظاهر والمعنى الباطن هناك مصاديق للمعنى الباطن أشار إليها الإمام الصادق عليه السلام في ما روي عنه، حيث قال: «الأوصياء هم أبواب الله التي منها يُؤتَى، ولولاهم ما عُرِف الله عزّ وجلّ، وبهم احتجّ الله تبارك وتعالى على خلقه»[٣٣].

والرواية بيَّنت مصاديق من مصاديق المعنى الباطن للآية. وبعبارةٍ أوضح: إن المعنى الباطن هو الذي يمكن التوصُّل إليه عن طريق عقلائيّ، فالعقل يدرك أنّ الذين يمكنهم إرشاد الناس إلى طريق الحقّ هم وحدهم الذين أدركوا هذه الطريق، ولزموها في حركاتهم وسكناتهم، وعُصِموا عن الحياد عنها ولو تصوُّراً. لذا فسلوك طريق الحقّ بابُه هؤلاء السادة المكرَّمين والهداة المهديّين عليهم السلام.

بشكلٍ عامّ تَبيَّن لنا أنّ الروايات التفسيريّة الواردة عن أهل البيت عليهم السلام على قسمَيْن:

أ- روايات تبيِّن معاني الآيات، أعمّ من المعنى الظاهر والمعنى الباطن.

ب - روايات كانت في صدد بيان مصاديق لمعاني الآيات صرفاً، أعمّ من المصاديق الظاهرة أو المصاديق الباطنة.

تقسيمٌ آخر للروايات التفسيريّة

هناك من المفسِّرين مَنْ اعتبر فقط تلك الروايات التي تبيِّن معاني الآيات. فالعلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائيّ قد صرَّح في تفسيره «الميزان في تفسير القرآن» إلى هذا بعباراتٍ مختلفة، كقوله: «الرواية من الجري، دون التفسير»، أو قوله: «هو من الجري أو البطن، وليس من التفسير في شيء»، و«هي من الجري والتطبيق أو من البطن، وليست بمفسِّرة»(٣٤). فهو قد وضع تصنيفاً جديداً للروايات التفسيريّة المنقولة عن أهل البيتعليهم السلام. والمستخلَص من عبارات صاحب الميزان المتقدِّمة، وغيرها كثير في الميزان، أنّ روايات أهل البيتعليهم السلام في تفسير القرآن على ثلاث أنواع: ١ـ الروايات التفسيريّة المحضة؛ ٢ـ روايات الجري والانطباق؛ ٣ـ روايات الباطن.

١ـ الروايات التفسيريّة المحضة

في اصطلاح السيد الطباطبائيّ الروايات التفسيريّة هي الروايات التي تكشف عن المراد الإلهيّ من الآية، وليست في صدد بيان مصاديق قابلة للانطباق على مراد الآية. فقد تكون الآية مجملةً، وتأتي الرواية لتفصِّل المراد الحقيقيّ، أو قد تكون الآية عامّة أو مطلقة، فتأتي الرواية لتخصيصها أو تقييدها. وهذا النوع من الروايات يمثِّل القسط الأعظم من روايات أهل البيتعليهم السلام.

٢ـ روايات الجري والانطباق

ما يُصطلَح عليه بروايات «الجري» هي تلك الروايات التي لا تكون في صدد بيان المراد التامّ للآية، وإنما هي تبيِّن بعض مصاديقها، أو تكشف عن موارد خارجة عن شأن النزول. ويقول صاحب الميزان في هذا النوع من الروايات: «وهذه سليقة أئمّة أهل البيت، فإنّهمعليهم السلام يطبِّقون الآية من القرآن على ما يقبل أن ينطبق عليه من الموارد، وإنْ كان خارجاً عن موارد النزول، والاعتبار يساعده، فإنّ القرآن نزل هدىً للعالمين، يهديهم إلى واجب الاعتقاد، وواجب الخلق، وواجب العمل. وما بيَّنه من المعارف النظريّة حقائق لا تختص بحالٍ، ولا زمان دون زمان، وما ذكره من فضيلة أو رذيلة، أو شرَّعه من حكم عمليّ، لا يتقيَّد بفردٍ دون فرد، ولا عصرٍ دون عصر؛ لعموم التشريع»(٣٥).

ومن الأمثلة على الموارد التي كانت الروايات في مجال الجري والانطباق: ما ورد في شأن الآيتين الكريمتين:

١. ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاَوَتِهِ﴾ (البقرة: ١٢١)، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ المقصود في الآية هم الأئمّة الأطهار عليهم السلام[٣٦]، ويقول السيد الطباطبائيّ: إنّ هذه الرواية من باب الجري والانطباق بذكر المصداق الكامل[٣٧].

٢. ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ...﴾ (الحاقة: ١٩). وكتب السيد الطباطبائيّ في تفسير الميزان أنّ العديد من الروايات التي تحدَّثت عن هذه الآية أجمعت على أنّها في أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام. وفي روايات أخرى أنّها تنطبق على عليّ بن أبي طالب عليه السلام وشيعته. وهومن باب الجري، وليس من التفسير[٣٨].

٣. روايات الباطن

وهي جملةٌ من الروايات التي تكشف عن معاني ومصاديق لا يُتوصَّل إليها عن طريق المعنى الظاهر والعُرْفيّ للألفاظ.

والفرق بين روايات الجري والانطباق وروايات الباطن هو أنّ ما أتى في روايات الجري بعنوان تفسير مصداق أو مصاديق يشمله ويحتويه إطلاق اللفظ في الظاهر أو في العُرْف اللغويّ. ومثال على هذا: في معنى ﴿الأَبْرَارِ﴾، فحين قيل: إنّهم الأئمّة الأطهار، وإنّ ﴿الْفُجَّارَ﴾ هم بنو أمية، فإنّ هذه الألفاظ تصدق فعلياً على تلك المصاديق. إلاّ أنّه قد تذكر الرواية أموراً لا تكون ضمن دلالة ألفاظ القرآن الكريم، كما هو الشأن في قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ (الرحمن: ٢٢)، فقد ورد عن ابن عبّاس أنّه قال: اللؤلؤ والمرجان عليّ وفاطمة، وفي رواية أخرى: الحسن والحسين عليهما السلام[٣٩].

﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ (البقرة: ٢٥٣). حيث ورد في الكافي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنّ الآية تدلّ على أنّ أصحاب النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله غير مستثنَيْن من هذا الكلّ، يعني أنّ أصحاب النبيّ بعده على مجموعتين: واحدةٌ مؤمنةٌ؛ وأخرى كافرةٌ[٤٠].

جاء في تفسير العيّاشي عن الأصبغ بن نباتة قال: كنت واقفاً مع أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام يوم الجمل، فجاء رجلٌ حتّى وقف بين يديه، فقال: يا أمير

المؤمنين، كبّر القوم وكبّرنا، وهلّل القوم وهلّلنا، وصلّى القوم وصلّينا، فعلامَ نقاتلهم؟ فقال عليه السلام: على هذه الآية: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ... وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم﴾، فنحن «الذين من بعدهم»، ﴿وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ...﴾، فنحنُ الذين آمنوا وهم الذين كفروا، فقال الرجل: كفر القومُ وربِّ الكعبة، ثم حمل فقاتل حتّى قُتل»[٤١].

و يقول العلاّمة الطباطبائي: إنّ هذه القصة قد ذكرها كلٌّ من الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي في الأمالي، والشيخ القمّي في تفسيره. وتدلّ الرواية على أنّ الكفر الذي عناه أمير المؤمنين في هذه الرواية أعمّ من الكفر الخاصّ أو المصطلح في العقائد، والذي تترتّب عليه أحكام فقهيّة خاصّة. ويؤكّد هذا اللحاظ روايات أخرى عديدة، وكذا الأحداث التاريخيّة التي تبيّن أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يعامل القوم في صفّين معاملة الكفّار من المشركين والملحدين أو أهل الكتاب، ولم يعاملهم بالأحكام النازلة في المرتدّين. لذا فتفسير أمير المؤمنين لكفر القوم كان من خلال باطن الآية، وليس حسب ظاهرها وما يعنيه ظاهر الآية وألفاظها، خصوصاً أن عليّاً عليه السلام ما فتئ يردّد طوال فترة تسلُّمه الإدارة السياسيّة للأمّة أنّه يقاتل المخالفين على التأويل، وليس على التنزيل[٤٢].

وقد فسَّر السيد الطباطبائي كلمتَيْ «إيمان» و«كفر» التي جاءت في آيات مشابهة بأنّ المراد الكفر والإيمان بالولاية؛ لأنّه هو المعنى الذي يحمله باطن الآيات، ولا يمكن حسابه تفسيراً لتلك الآيات مطلقاً[٤٣].

علاقة الجري بالباطن

رغم أنّه قد يستشفّ من كلام صاحب الميزان في البحث الروائيّ للتفسير أنّ «الجري» شيءٌ آخر غير «الباطن»، فإنّه، ومن باب التسامح، يمكن القول: إنّ روايات «البطن» هي نوع من الجري؛ بلحاظ كون روايات الباطن في ذاتها توسعةً وتمديداً لمساحة معاني الألفاظ وانطباقها على مصاديق غير ظاهرة. ولعل الروايات تؤيِّد هذا المنحى وتثبته، فالسيد الطباطبائيّ يقول: «في بعض الروايات بطن القرآن تعني انطباق معاني الآيات على موارد أخرى توصل إليها من خلال التحليل، من قبيل: الجري»[٤٤].

نسبة روايات الجري والتطبيق في التفسير الروائيّ

تتحدَّث الإحصائيّات الأوّليّة لهذا النوع من التفسير عن ما يعادل السدس بالنسبة إلى مجموع الروايات التفسيريّة، أي ما مجموعه ٢١٣٠ رواية، قُسِّمت بالشكل التالي:

[illegible]	[illegible]	[illegible]
١	النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله	١٩٠
٢	الإمام عليّ عليه السلام	١٦٣
٣	الإمام الحسن عليه السلام	٢١
٤	الإمام الحسين عليه السلام	٦
٥	الإمام السجّاد عليه السلام	٤٠
٦	الإمام الباقر عليه السلام	٧١٣
٧	الإمام الصادق عليه السلام	٨٢٠
٨	الإمام الكاظم عليه السلام	٦٩
٩	الإمام الرضا عليه السلام	٩٢
١٠	الإمام الجواد عليه السلام	٤٤
١١	الإمام الهادي عليه السلام	٢
١٢	الإمام العسكريّ عليه السلام	٣٤
١٣	الإمام المهديّ عليه السلام	٣

هذا عن عدد هذه الروايات، أمّا في ما يخصّ سندها فإنّ ما يقارب نصفها غير مسند، بل هو مرسلٌ ومقطوع السند. وليس هذا فحسب، بل لقد تبيَّن عبر دراسة سندها أنّ ما يعادل الثلث من مجموع عددها قد نقلها رواة اتُّهموا بالغلوّ، أو عُرفوا بالغلوّ[٤٥].

وفي الجملة رغم الاتّفاق على أنّ منهج الجري والتطبيق أمرٌ عقلائيّ فإنّ عدداً كبيراً من الروايات التي تمّ تفسير الآيات القرآنيّة وفقها قد عُدَّت موضوعةً ومجعولة، سواءٌ من طرف الوضّاعين أو الغلاة.

إنّ ما قام به الأئمّة المعصومون عليهم السلام من خلال تفسير بعض الآيات القرآنيّة

باستعمال طريقة الجري والتطبيق منطقيّة في إطارها، إلاّ أنّ الغلاة قد تجاوزوا هذا الإطار، ليجعلوا القرآن كلّه عبارة عن بحر من الرموز والإشارات التي لا تمتّ بصلة كلّيّاً إلى ظاهر القرآن. وبالتالي أصبحت الروايات من ذاك النوع تطغى على التفسير الروائيّ، ومحاولتها تحويل النظر عن ظاهر القرآن، الذي هو مناط التكليف وطريق استنباط الأحكام الشرعيّة، إلى باطنه الذي يكون مرتعاً خصباً لهم لزرع ونشر أفكارهم الضالّة تحت مظلّة التفسير. وقد حاول الشهيد السيد محمد باقر الصدر توصيف هذا الفكر المنحرف، الذي نسب إلى الشيعة دون غيرهم من الفرق والمذاهب الأخرى، حيث قال: «ومَنْ تتبّع أحوال المنتسبين إلى الأئمّة عليهم السلام وجد أنّ هناك اتّجاهَيْن بينهم:

أحدهما: الاتّجاه السائد في فقهاء الأصحاب، الذي كان يمثّل ظاهر الشريعة، والذي هو واقعها أيضاً، وكان يتمثّل في زرارة ومحمّد بن مسلم وأمثالهم.

والآخر: اتّجاه باطنيّ، كان يحاول دائماً أن يلغز في القضايا، ويحوّل المفهوم إلى اللامفهوم. وفي أحضان هذا الاتّجاه نشأ الغلوّ. وحيث لم يكن لهم مدارك واضحةٌ اتّجهوا إلى تأويل القرآن، واستخراج بطونٍ له...، وهي كلُّها أجزاء من قضيّةٍ كلّيّةٍ حاولها الغلاة المنحرفون، وهي صرف الأنظار من ظاهر الشرع إلى باطنٍ لا معنى له»[٤٦].

نتيجة البحث

من خلال ما طرح نتوصّل إلى النتائج التالية:

١ـ لقد استند البعض إلى روايات الظاهر والباطن، وروايات التنزيل والتأويل، ومعاني بعض الروايات التفسيريّة، ليروّجوا لرمزيّة ولغز الخطاب القرآنيّ. لكنْ، ومن خلال بحث دقيق لتلك الروايات، سواءٌ من خلال السند أو المتن، تبيَّن أنّه ليس فقط أنّها لا تؤيِّد باطن ولغزيّة الخطاب القرآنيّ، بل تثبت ما هو نقيضه.

٢ـ جاء الظاهر والتنزيل في الروايات بمعنيَيْن:

أ ـ ألفاظ القرآن؛ ب ـ المعنى الأوّليّ والظاهريّ لألفاظ القرآن.

وفي مقابل المعنى الأوّل «الباطن والتأويل» بالمعنى المطلق، وفي مقابل المعنى الثاني «الباطن والتأويل» في جانبه المعنائيّ، والذي يكون في التوسيع من مساحة المعاني الظاهرة.

٣. الروايات التفسيريّة: إمّا في مقام بيان المعاني؛ أو في مقام الكشف عن المصاديق. وكلا المجموعتَيْن إمّا تأخذ الظاهر بعين الاعتبار؛ أو الباطن. ممّا يجعل لدينا في النتيجة أربع مجموعات من الروايات التفسيريّة؛ بلحاظ تعاملها مع الألفاظ:

١. الروايات التي تبيِّن المعنى الظاهر.

٢. الروايات التي تبيِّن المصاديق الظاهرة.

٣. الروايات التي تكشف عن المعاني الباطنة.

٤. الروايات التي تتحدَّث عن المصاديق الباطنيّة.

الهوامش

(١) انظر: تأويل الإسلام: ٧؛ وجه الدين: ١٨٠؛ راحة العقل: ١١٢ ـ ١١٣، ١٢٦.

(٢) روش شناسي تفسير: ٣٤.

(٣) التفسير والمفسِّرون ٢: ٣٢؛ وكذلك يرجع إلى: أصول التفسير وقواعده: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٤) المعجزة الكبرى، القرآن: ٥٧٦.

(٥) التفسير والمفسِّرون ٢: ٢٧.

(٦) كنز العمّال ١: ٦٢٢، رواية ٢٨٧٩. ٥٥٠، رواية ٢٤٦١؛ فضائل القرآن: ٩٧ ـ ٩٨؛ جامع البيض: ٥٢٧؛ الكافي ١: ٣٧٤، ٤: ٥٤٩؛ جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١: ٢٥، ح٩؛ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٧: ٣١٦، رقم ١١٥٧٩؛ إتحاف السادة المتَّقين: ٤؛ بحار الأنوار ٢: ٢٨٤.

(٧) بحار الأنوار ٧٤: ١٢٦.

(٨) تفسير الصافي ١: ٢٨ ـ ٢٩.

(٩) بحار الأنوار ٨٩: ١٧، ٧٤: ١٣٦.

(١٠) تفسير الصافي ١: ٢٧.

(١١) بصائر الدرجات الكبرى: ٢١٦؛ بحار الأنوار ٨٩: ٩٧ ـ ٩٨.

(١٢) الدرّ المنثور ٢: ١٠.

(١٣) بحار الأنوار ٤٢: ١٢٨.

(١٤) المصدر السابق ٢٥: ٣٧٥.

(١٥) المصدر السابق ٣٧: ١٩٤.
(١٦) المصدر نفسه.
(١٧) الكافي ٣: ٢٦١.
(١٨) نور الثقلين ٤: ٤١٩؛ البرهان في تفسير القرآن ٤: ٢٨.
(١٩) الكافي ٣: ٣٢ (كتاب الطهارة)، باب ١٩، ح٤.
(٢٠) تحرير الوسيلة ٢: ٦١٢ (الفصل الخامس، المسألة ١).
(٢١) بحار الأنوار ١: ٢١٥؛ تفسير العياشي ١: ١٥١.
(٢٢) الكافي ١: ١٨٥.
(٢٣) الميزان في تفسير القرآن ٢: ٤٠٤.
(٢٤) المفردات، مادة حكم.
(٢٥) نهج البلاغة: ٣٧٣، الكلمات القصار، الكلمة رقم (٨٠).
(٢٦) قرآن در إسلام: ٢٤.
(٢٧) الكافي ١: ٢٣، ٢٦٨.
(٢٨) مثنوي مولوي، الكتاب الثالث: ٤٢٤٣ ـ ٤٢٤٤.
(٢٩) قرآن در إسلام: ٢٠ ـ ٢١.
(٣٠) المصدر السابق: ٢٢.
(٣١) تفسير العيّاشي ١: ١٠٥، نهاية تفسير الآية ١٨٩ من سورة البقرة؛ بحار الأنوار ١: ٩٧، ح٢١٤.
(٣٢) المصدر نفسه.
(٣٣) الكافي ١: ١٩٣.
(٣٤) الميزان ١٩: ٢٥٧؛ نهاية الآية ٨ من سورة الصف، ٢٩٢، الآية ٨٤ من سورة الشعراء، ٢٠: ١٦٣ نهاية الآيات الأولى لسورة النبأ.
(٣٥) الميزان ١: ٤٤، نهاية الآية ٦ سورة الحمد.
(٣٦) الكافي ١: ٢١٥.
(٣٧) المصدر نفسه ١: ٢٦٢، الآية ١٢١ من سورة البقرة.
(٣٨) الميزان ١٩: ٤٠٢.
(٣٩) الدرّ المنثور ٦: ١٤٢.
(٤٠) الكافي: ٨: ٢٧٠.
(٤١) تفسير العيّاشي ١: ١٣٦.
(٤٢) الميزان ٢: ٣٢٣، الآية ٢٥٣ من سورة البقرة.
(٤٣) المصدر السابق ١٩: ٣٠٢.
(٤٤) قرآن در إسلام: ٤٢.
(٤٥) جمع آوري روايات تطبيق در تفسير روايي شيعي، وتحليلي پيرامون آنها (عنوان رسالة لنيل درجة الماجستير من جامعة قم).
(٤٦) بحوث في علم الأصول ٤: ٢٨٥.

العلاّمة شرف الدين في كتابات المستشرقين

مقالة (وارنر أندي) أنموذجاً

د. مهرداد عباسي(*)
ترجمة: أحمد عبد الجبّار

مقدّمة

من الأمور الهامّة في بحوث المستشرقين في العقود الأخيرة دراسةُ الأوضاع والأحوال السياسيّة والاجتماعيّة في الدول الإسلاميّة، وبعبارة أخرى: التخصُّص في إطار الإسلام المعاصر. فمن جملة الموضوعات التي توجَّهوا إليها في هذا الإطار أثرُ وموقع الدين في حياة المسلمين الفرديّة والاجتماعيّة، وتأثير العلماء والحركات الدينيّة على صناعة القرارات السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة في الحكومات الإسلاميّة، وخصوصاً في الشرق الأوسط وبعض دول الخليج الفارسي[1].

وممّا لا شكّ فيه أنّ العلاّمة عبدالحسين شرف الدين يُعَدّ من الشخصيّات الدينيّة والسياسيّة في لبنان والعراق في النصف الأوّل من القرن العشرين. فقد كان له الأثر البالغ في تشكيل الأوضاع الثقافيّة والاجتماعيّة للشيعة، وخاصّة في جنوب لبنان.

توجَّه القائمون على الإصدار الثاني من دائرة المعارف الإسلاميّة[2] ـ والتي تُعَدّ من أكثر الكتب اعتباراً في معرفة الإسلام بين المحقّقين الإسلاميّين والغربيّين ـ إلى هذه الشخصيّة العلميّة الإماميّة، وخصَّصوا مدخلاً للتعريف به وبآثاره؛ فجاء مدخل (شرف الدين) في دائرة المعارف هذه، بقلم وارنر أندي (Werner Ende)، في الجزء التاسع (١٩٩٧)، في الصفحات (٣١٤ ـ ٣١٥).

(*) باحثٌ في الدراسات الغربية.

ولقد ذُكرت تراجم إجماليّة وتعريفات بآثار شرف الدين في بعض دوائر المعارف وكتب التراجم الفارسيّة والعربيّة[٣].

في هذه المقالة أبدأ بتعريف مختصرٍ بالبروفسور (وارنر أندي)، ومؤلَّفاته في ميدان الإسلام المعاصر، وأُكمل بتقديم تقريرٍ ـ مفصَّلٍ نسبيّاً ـ حول محتوى ومصادر مقالة (شرف الدين) في دائرة المعارف الإسلاميّة.

التعريف بـ (وارنر أندي)

هو مستشرقٌ ألمانيّ، وُلد عام ١٩٣٧م، وتلقّى شهادة الدكتوراه من جامعة هامبورغ عام ١٩٦٥م. وكان موضوع رسالته (دراسة للأوضاع والأحوال الثقافيّة للمسلمين في نهاية القرن التاسع عشر، بحسب كتابات الناقدين والصحفيّين المصريّين إبراهيم مويلحي(١٩٠٦م) وابنه محمد مويلحي(١٩٣٠م)). وقد سافر للتحقيق عام ١٩٧٤م إلى لبنان والعراق وسورية.

نشر (أندي) ما يقارب من أربعة عشر مؤلَّفاً، توزَّعت بين تحقيقات وبحوث ومقالات متعدِّدة، كلُّها في إطار التاريخ السياسيّ العربيّ المعاصر، ومسائل ترتبط بالشيعة الإماميّة. إنّ عمدة موضوعات بحوثه هي المسائل السياسيّة والاجتماعيّة المرتبطة بالدين في العراق ولبنان ومصر وسورية والسعوديّة.

ومن أهم عناوين دراساته، والتي كتبها باللغتين الألمانيّة والإنجليزية، ما يلي:

مذكَّرات في العراق (١٩٧٢م)، ببليوغرافيا للكتب المطبوعة في السعوديّة (١٩٧٥م)، بعض جوانب العزاء عند الشيعة في محرَّم (١٩٧٨م)، حرب فلسطين في الأدب العربيّ المعاصر (١٩٧٢م)، بحث حول المتعة في الإسلام المعاصر (١٩٨٠م)، فتاوى مراجع الشيعة حول الجهاد في الحرب العالميّة الأولى (١٩٨١م)، الدين والسياسة والأدب في السعوديّة (١٩٨٢م)، الوهابيّون السعوديّون (١٩٨٦م)، محمود تيمور الصحفيّ والقاصّ المصريّ (١٩٨٨م)، الكتابات الجدليّة لأهل السنّة في الشيعة والثورة الإيرانيّة (١٩٨٨م)، بحث حول المرأة في مجلّة المنار (١٩٩٤م)، خطر الأصوليّة الدينيّة (١٩٩٦م).

وبالإضافة إلى مقالته حول (شرف الدين) فقد كَتَبَ مقالاتٍ أخرى في الإصدار الثاني لدائرة المعارف الإسلاميّة، وهي:

المجاورون (الأشخاص الذين يسكنون في جوار الأماكن المقدَّسة والمذهبيّة)[٤]، المتاولي (اسمٌ لشيعة لبنان)[٥]، السلفيّة (في مصر وسورية)[٦]، هبة الدين الشهرستاني (عالم الدين والسياسيّ الشيعيّ العراقيّ)[٧]، محمود شلتوت (شيخ الأزهر)[٨]، التقريب (الوحدة بين المذاهب الإسلاميّة)[٩].

ويعدّ (أندي) من محرِّري مجلة (Dei Wel des Islams)، المتخصِّصة في الدراسات الإسلاميّة المعاصرة، والتي تصدر كلّ أربعة أشهر، من قِبل منشورات بريل، في مدينة ليدن الهولنديّة.

ويعدّ الآن البروفسور (وارنر أندي) أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة فرايبورغ الألمانيّة. وصار لديه في السنوات الأخيرة نشاطات في ميدان معرفة الشيعة في نفس الجامعة، منها: المؤتمر العالميّ الذي أُقيم في جامعة فرايبورغ في أكتوبر ١٩٩٩م، بسعي منه ومن تلميذه (راينر برونر)، والذي دُعي إليه عدد من المحقّقين من ألمانيا وبعض الدول الأوروبيّة، ونتج عنه فيما بعد كتاب باسم (الشيعة الإماميّة في الزمن المعاصر: الثقافة الدينيّة والتاريخ السياسيّ)، المطبوع أربع طبعات[١٠].

في السنة الخامسة والستين من عمر (أندي) نُشر كتابٌ تعريفيٌّ به؛ تقديراً لجهوده ومساعيه في ميدان الدراسات الإسلاميّة[١١].

عرض لمقالة (شرف الدين)

ذُكر في المدخل إلى (شرف الدين) تعبيران: المجتهد الإماميّ المشهور؛ وأحد مؤسِّسي الصحوة الشيعيّة في لبنان. فالتعبير الأوّل ناظرٌ إلى الجانب العلميّ ـ الدينيّ، والثاني يبيِّن الجانب السياسيّ ـ الاجتماعيّ لدى شرف الدين.

بعد التبيين المختصر لحياته ـ والذي يبدو أنّه أُخذ ممّا كتبه شرف الدين عن نفسه ـ وقد جاء فيه: كان شرف الدين لبنانيّ الأصل، وعاشت عائلته في قرية شحرور

الواقعة بالقرب من مدينة صور في جبل عامل. ولأنّ والده كان قد هاجر مع عائلته إلى مدينة الكاظمَيْن؛ من أجل طلب العلم، فقد وُلد عبد الحسين في هذه المدينة العراقيّة عام ١٢٩٠هـ - ١٨٧٣م.

وكانت بداية تلقّيه للعلوم الدينيّة في جبل عامل، وبعدها في النجف، وفي نهاية المطاف صار في صور، وانتهت إليه زعامة المجتمع الشيعيّ في تلك المنطقة. لقد بقي شرف الدين حتّى نهاية عمره في صور، باستثناء فترة نفيه عنها، وعدد من السفرات.

أمّا وفاته ففي أواخر أيّام سنة ١٩٥٧م، ودُفن في النجف.

في الفقرة الثانية من المقالة أشار (أندي) إلى المكانة الاجتماعيّة لـ (شرف الدين)، وخدماته الثقافيّة في جنوب لبنان: فطوال السنوات التي أقامها شرف الدين في صور ساهم في بناء المسجد والحسينيّة ودار الأيتام وعدد من المدارس (منها مدرسة خاصّة للبنات). وأيضاً كان له دَورٌ في بناء وترميم مجموعة من مساجد القرى المجاورة.

وفي ما يرتبط بفعّاليات شرف الدين السياسيّة ونتائجها، واختلاف وجهات نظر المحلّلين في خصوص حركاته السياسيّة، ذَكَرَ مواقفَ شرف الدين من الاستعمار، وخصوصاً كلمته عند لقائه بالقادة السياسيّين والدينيّين في وادي الحجير عام ١٩٢٠م، والتي لاقت ترحيباً وقبولاً من كثير من الكُتّاب، وفي مقابل هذا هناك تحليلٌ وتفسيرٌ آخر لمواقفه كانت مورد انتقادٍ منهم.

على أيّة حالٍ اضطُرّ شرف الدين بعد هذه التحرُّكات السياسيّة ضدّ الاستعمار الفرنسيّ إلى ترك جنوب لبنان؛ وفي البداية ذهب إلى دمشق، وبعدها إلى مصر، ومنها إلى فلسطين، وفي عام ١٩٢١م عاد إلى صور.

ومن أجل تبيين آراء المدافعين عن نشاطات شرف الدين السياسيّة، أرجع المؤلّف في هذا القسم من المقالة القارئ إلى كتاب: محمد الكوراني، الجذور التاريخيّة السياسيّة في جبل عامل، بيروت، ١٩٩٣م.

وفي آخر حديثه عن النشاط السياسيّ أشار إلى أنّ شرف الدين في آخر سنوات عمره قدَّم السيد موسى الصدر - وهو من أسرته - كخليفةٍ له في قيادة صور والمناطق المحيطة بها، وعرّفه لهم.

لقد اختصّ القسم التالي من هذه المقالة بالتعريف بشخصيّة شرف الدين في البيئة الدينيّة. فكانت لدى (أندي) ثلاثة أدلّة هي العمدة في شهرة وتميُّز شرف الدين بين علماء الإماميّة، وهي:

أوّلاً: معرفته وإحاطته بأحاديث الشيعة والسنّة.

ثانياً: سعيه الجادّ في الدفاع عن أحقّيّة الشيعة.

ثالثاً: امتلاكه نظرة محافِظة تجاه ما طُرح من بعض المجدِّدين الشيعة. وهنا نموذجان لهذا الأمر: نقل جنائز الشيعة إلى العتبات المقدَّسة، وبعض سلوك الشيعة في مراسم عزاء محرَّم.

وقد أرجع المؤلِّفُ القارئَ في التفصيل في كلّ واحدة من هذه المسألتين إلى مصادر مستقلّة.

مصدر المسألة الأولى: الفصل السابع من كتاب

Yitzhak Nakash, The Shiis of Iraq, Princeton 1994 (184. 201) [12].

وهو تحت عنوان (نقل الجنائز أو نقل الأموات). وقد تناول مؤلِّف الكتاب إسحاق النقّاش في هذا الفصل موضوع نقل جنائز الشيعة إلى المدن المقدَّسة في العراق، وخصوصاً النجف، وخصَّص جزءاً من هذا الفصل لمسألة مواجهة العقائد الدينيّة للقوانين الاجتماعيّة. وفي قسمٍ من هذا الجزء (ص١٩٣ ـ ١٩٧) طرح الاختلاف بين علماء الشيعة في هذا الباب، وانعكاسه في مجلّتَيْ العرفان (صيدا ـ ١٩٠٩م) والعلم (النجف ـ ١٩١٠م)، وأشار إلى رأي شرف الدين في تأييد نقل الجنائز، وخلافه مع هبة الدين الشهرستاني(١٩٦٧م)، الذي اعتبر هذا العمل نوعاً من البدعة.

المصدر الآخر الذي فصّل رأي شرف الدين في ما يرتبط بعزاء محرّم، هو:

Werner Ende, "The Flagellations of Muharram and the Shi'ia "Ulama"; Dar Islam, 55i (1978), pp. 19 . 36 [13].

وهذه المقالة بقلم (أندي) نفسه تناول فيها الخلافات بين علماء الشيعة في بعض شعائر وسلوك الشيعة في مراسم عزاء محرَّم، مثل: التطبير، وضرب الصدر، والضرب بالسلاسل.

وقد أشار المؤلِّف في مقطعٍ من هذه المقالة إلى جميع انتقادات السيد محسن

الأمين لهذا النوع من الشعائر، وحلّل فيها دواعي وأسباب موافقيه ومخالفيه.

وأشار أيضاً في قسمٍ منها إلى الخلاف بين آراء الأمين وشرف الدين في هذه المسألة، وأنّ واحداً من أسباب الخلاف بينهما يرتبط بمسائل أُسَريّة وارتباطات عائليّة.

إنّ أهمّ مصادره في هذا البحث هي الموادّ التي جمعها من سفره إلى لبنان وسورية والعراق، وخصوصاً كتاب «هكذا عرفتهم»[١٤]، بقلم: جعفر الخليليّ.

والقسم الأخير من المقالة اختصّ بالتعريف بكتب ومقالات شرف الدين.

فكان «بُغْية الراغبين» في سلسلة شرف الدين هو أوّل كتاب جاء على ذكره: هذا الكتاب شمل تأريخ آل شرف الدين وآل الصدر، الذين تربطهم علاقات أسريّة قريبة عن طريق الزواج. هذا وقد طبع الكتاب في مجلَّدين (بيروت، دار الكتاب الإسلاميّة، ١٩٩١م) بعد وفاة المؤلِّف، مع إضافات كثيرة من عبد الله شرف الدين ابن العلاّمة شرف الدين. ومن الموضوعات المفيدة كثيراً في هذا الكتاب ترجمة عبد الحسين شرف الدين بقلمه، والتي جاءت في المجلَّد الثاني في الصفحات (٦٣ ـ ٢٥٤).

الكتاب الثاني الذي جاء على ذكره هو «المراجعات»، وقد كَتَبَ (أندي) في أهمّيّة هذا الكتاب مفصَّلاً: «المراجعات» شمل رسائل شرف الدين للعالم السنّيّ المصريّ سليم البشري(١٩١٧م)، وقد كان سليم البشري شيخ الأزهر وقت كان شرف الدين في القاهرة(١٩١١م).

إنّ كتاب «المراجعات» من أشهر الكتب عند الشيعة، وأكثرها قرّاءً، حيث كانت طبعته الأولى عام ١٩٣٦م (صيدا)، وطبعته العاشرة عام ١٩٧٢م (بيروت). ومنذ ذلك الحين أُعيدت طباعته عدّة مرّات، وتُرجم إلى لغاتٍ أخرى.

يعتقد (أندي) أنّ كثيراً من الشيعة يعتبرون آراء شرف الدين في المراجعات ـ والتي هي في الواقع إجاباته على العالِم السنّي ـ أكثر الآراء إقناعاً بمسألة الإمامة عند الشيعة الإماميّة في ما كُتب.

وقد أرجع المؤلِّفُ القارئَ للتفصيل في هذا البحث إلى الكتاب التالي:

Rainer Brunner, Annaherungund Distanz: Shcia, Azhar und dei is lamische okumene, Berlin: Klaus Schwarz 1996.

ومؤلِّف هذا الكتاب هو (راينر برونر)، أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة

فرايبورغ. حاز (برونر) على الدكتوراه من هذه الجامعة. والكتاب المذكور هو في الأصل رسالته للدكتوراه، وقد تناول الكتاب المذكور مفهوم التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، وكان موضوع البحث حول ارتباط الأزهر بالشيعة. احتوى الكتاب على مقدّمة في تاريخ النقاش الشيعة والسنّة، وعشرة فصول، وخاتمة.

خصَّص الفصل الثالث من الكتاب لدراسة رسائل شرف الدين وسليم البشري خلال السنوات من ١٩١١م إلى ١٩٣٦م. وبَحَثَ في الفصول الأخرى أَثَر علماء من أمثال: محمد حسين كاشف الغطاء ومحمد تقي القمّي، وأهمّهم محمود شلتوت، في تأسيس ودعم دار التقريب وجماعة التقريب.

وقد وقع البحث في الفصل التاسع حول الفتوى المشهورة لشلتوت في ما يرتبط بالمذهب الشيعيّ، وفي الفصل العاشر والخاتمة حول تأثير الجمهورية الإسلاميّة الإيرانيّة في حركة التقريب.

ظهر المؤلّف في بعض فصول الكتاب متأثّراً بـ (وارنر أندي)، والمستشرق الألماني الآخر (راينهاد شولسته)(Reinhard Schulze). ويبدو أنّه وُفّق في تبيين الجذور الأساسيّة للخلافات والعقدة التاريخيّة بين السنّة والشيعة، وكان منصِفاً في محاكماته. إضافةً إلى أنّ مراجع ومصادر هذا الكتاب كانت غنيّةً وذات مادّة مهمّة[١٥].

وثالث كتب شرف الدين المعرَّفة في هذه المقالة «النصّ والاجتهاد»، وهو آخر كتاب طُبع له قبل وفاته (النجف، ١٩٥٦م). وتناول الكتاب القرون الأولى في الإسلام، وأثر الصحابة في تشكيل الأحكام الإسلاميّة.

لم يُشِرْ (أندي) إلى مؤلَّفات شرف الدين الأخرى. ولمعرفة فهرست مؤلَّفاته يمكن الرجوع إلى المصادر التي عَرَّفت بها[١٦]. وأكَّد (أندي) أنّ جزءاً من كتابات شرف الدين لم تُطبَع؛ لفقدانها عند هجوم الجنود على بيوته في صور وشحور.

وقد ذُكرت مصادر أخرى في نهاية المقالة؛ من أجل الاطّلاع الأكثر على مؤلَّفات شرف الدين.

وفي مصادر المقالة عُرِّفت مجموعة من المصادر الأخرى، والتي تبيِّن ترجمة

ومؤلّفات شرف الدين ـ بالإضافة إلى المصادر المذكورة في متن المقالة ـ وهي:

١ـ آغا بزرگ الطهراني، طبقات الشيعة: نقباء البشر ١: ١٠٨٠ ـ ١٠٨٨، النجف، ١٩٦٢م.

٢ـ مرتضى آل ياسين، قسم حياة المؤلّف في مقدمة «المراجعات».

٣ـ يوسف أسعد داغر، مصادر للدراسة الأدبيّة ٢: ٦٢٦ ـ ٦٢٩، بيروت ١٩٧٢.

٤ـ محمد صادق الصدر، قسم حياة السيّد المؤلّف في مقدّمة «النصّ والاجتهاد».

٥ـ عبّاس علي، الإمام شرف الدين: حزمة ضوء على طريق الفكر الإماميّ، النجف، ١٩٦٨م.

٦ـ كوركيس عواد، معجم المؤلّفين العراقيّين ٢: ٢٢٨ ـ ٢٢٩، بغداد، ١٩٦٩م.

٧ـ رائد فضل الله، رائد الفكر الإصلاحيّ، بيروت، ١٩٨٧ ـ ١٩٨٨م.

٨ـ أحمد قبيسي، حياة الإمام شرف الدين في سطور، طباعة: حسن قبيسي، بيروت، ١٩٨٠م.

٩ـ الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين مصلحاً مفكّراً وأديباً، بيروت، ١٩٩٣م، مجموعة مشاركات مؤتمر إحياء ذكرى شرف الدين، المقام من قبل مكتب رأي زني فرهنگي إيران في بيروت.

١٠ـ مصطفى قلّه زاده، شرف الدين عاملي، تهران، ١٩٩٣م.

وقد يشير بعض المستشرقين في بعض كتاباتهم إلى شرف الدين عند بحثهم عن الإمام موسى الصدر[١٧].

الهوامش

(١) ولعل أفضل شاهد على هذا الادّعاء هو طباعة جامعة أوكسفورد لدائرة معارف، سنة ١٩٩٥م، في أربعة أجزاء بعنوان:

(The Oxtord Encyclopedia of Modem Islam World)

وهي تتناول مسائل مرتبطة بالعالم الإسلامي المعاصر. للاطلاع الإجمالي على دائرة المعارف هذه

راجع: مهرداد عباسي وسيد علي آقايي، مقالات قرآني در دائرة معارف آكسفور، كتاب ماه دين، السنة السابعة، العدد ٨١: ٣٤ ـ ٣٥، تير، ١٣٨٣هـ.ش.

(٢) تأليف هذه المجموعة ـ والمطبوعة بثلاث لغات، هي: الإنجليزيّة والألمانيّة والفرنسيّة ـ استغرقت أربعين سنة. ومشخّصاتها هو:

The Encyclopedia of Islam, new ed, 11 Vols, Leiden: 1960 . 2002.

وللمعرفة الإجمالية بالإصدارين الأوّل والثاني لهذه الدائرة لاحظ: مهرداد عباسي وسيد علي آقايي، إمامان شيعه در دايرة المعارف إسلام، كتاب ماه دين، السنة ٧، العددان: ٧٤ ـ ٧٥: ٤٦ ـ ٤٧، آذر ودي، ١٣٨٢هـ.ش.

(٣) للاطلاع على أمثلة، لاحظ: محسن الأمين، أعيان الشيعة ٧: ٤٥٧، طباعة: حسن الأمين، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م؛ خير الدين الزركلي، الأعلام ٣: ٢٧٩؛ عمر رضا كحّالة، معجم المؤلّفين ٥: ٨٧، بيروت، بدون تاريخ؛ دائرة المعارف الشيعيّة ٩: ٥٦٣ ـ ٥٦٥ (مقالة شرف الدين العامليّ، بقلم: مصطفى قلي زاده)، تحت نظر: أحمد صدر حاج سيد جوادي وآخرين، طهران، ١٣٨١هـ.ش.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية (الإصدار الثاني) ٧: ٢٩٣.

(٥) المصدر السابق ٧: ٧٨٠.

(٦) المصدر السابق ٨: ٩٠٠.

(٧) المصدر السابق ٩: ٢١٦.

(٨) المصدر السابق ٩: ٢٦٠.

(٩) المصدر السابق ١٠: ١٣٩.

(١٠) مشخَّصات الكتاب التالي:

Bainer Bunner and Werner Ende (eds), The twelve Shia in Modren time; Religious Cuture and Political History, Leiden. Boston. Koln: Brill.

هذه المجموعة شاملةٌ لواحد وعشرين مقالة، ولموضوعات مثل: تعليم العلوم الدينيّة في الحوزة العلميّة الشيعيّة، الاختلاف بين علماء الإماميّة المعاصرين والتحوُّلات الأيديولوجيّة والسياسيّة في القرن العشرين، خصوصاً بعد الثورة في إيران. وقد ذُكرت بالمناسبة في بعض هذه المقالات إشاراتٌ بسيطة إلى العلاّمة شرف الدين. منها: في مقالةٍ بقلم صابرينا مرفين (Sabrina Mervin) حول علماء جبل عامل والإصلاحات الدينيّة في الحوزة العلميّة في النجف (لاحظ ص ٧٩ ـ ٩٣).

(١١) مشخَّصات أعمال مؤتمر (وارنر اندي)، والذي أُعدَّ من قِبَل بعض طلاّبه:

Rainer Brunner Monika Gronke، Jens Prter Laut and Urlich Rebstock (eds), Islamstudien Ohne Ende: Festschrift fur Wenner Ende Zum 65 Geburstag. Deutsche Morgenlndische Gesellschaft, Wurzburg: Ergon Veriag, 2002.

(١٢) هذا التأليف بحسب الظاهر هو أصل رسالة الدكتوراه للمؤلِّف، وهي بحثٌ مهمٌّ عن تاريخ الشيعة في العراق. طبع هذا الكتاب طبعة جديدة في جامعة برينستون عام ٢٠٠٣م، وترجم إلى اللغة العربية: إسحاق النقّاش، شيعة العراق، ترجمة: عبد الإله النعيمي، دمشق وبيروت، دار الهدى للثقافة والنشر، ١٩٩٦م.

إسحاق النقّاش أستاذ مشاركٌ لمادّة الدراسات الإسلاميّة والشرق أوسطيّة في جامعة برندايس (Brandeis) الأمريكيّة. وله مقالاتٌ متعدِّدة نشرت حول الأوضاع الحاليّة للعالم الإسلاميّ في مجلاّت وصحف غربيّة، منها: نيويورك تايمز، فيجارو، نيوز ويك.

(١٣) تُرجمت هذه المقالة إلى اللغة الفارسيّة: ورنر أنده، اختلاف نظر علما درباره برخي أز جنبه هاي سوكواري محرَّم، ترجمة: جعفر جعفريان، مجلّه آيينه پژوهش، العدد ٨٤: ٣٣ ـ ٤٢، السنة الرابعة عشرة، بهمن وإسفند، ١٣٨٢هـ.ش.

(١٤) جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم: خواطر عن أناس أفذاذ عاشوا بعض الأحيان لغيرهم أكثر مما عاشوا لأنفسهم، ستّة مجلدات في ثلاثة أجزاء، بغداد، ١٩٦٣م. ترجم المؤلِّف في هذا الكتاب لبعض الشخصيّات المشهورة التي تعامل معها في حياته، وذكر فيها ذكريات لقائه بهم. وأشار في بعض المقاطع إلى حياة شرف الدين (لاحظ: ١: ١٢٧، ٢٠٧؛ ٢: ١٨؛ ٣: ٢٢٩).

(١٥) على الرغم من أنّ الكتاب باللغة الألمانية؛ إلا أنّه يوجد تعريفان له باللغة الإنجليزية، لاحظ:
International Journal of Middle Eastern Studies, 31ii (1999), pp. 280 - 282, Reviewed by Jakob Skovgoard-Petersen Middle East Studies Association Bulletin, 34ii (2000), pp. 224 - 225, Reviewed by Devin Stewart.

(١٦) ستُعرض المصادر الأساسيّة، وهي أجزاء من الكتب التي تُذكر في ثبت مصادر المقالة.

(١٧) مثل ما في دائرة معارف العالم الإسلاميّ المعاصر (لاحظ هامش رقم ١)، التي لم تخصِّص مدخلاً خاصّاً لـ (شرف الدين)، ولكنْ جاء ذكره في مدخل الإمام موسى الصدر (لاحظ: ٣: ٤٥٣)، في مقالةٍ بخصوص الاعتراضات الاجتماعيّة لشيعة لبنان على دور الإمام موسى الصدر وارتباطه بشرف الدين، لاحظ:
Augustus Richard Norton, "Shi'ism and Social Protest in Lebanon", in Juan R. I. Cole and Nikki R. Keddie (eds), Shi'ism and Social Protest, Yale University: New Haven and London 1986.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك:..

العنوان الكامل:..

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: ....ابتداءً من:.....................................

المبلغ: .... عدد النسخ:...................................

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

⮜لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ⮜سوريا ١٥٠ ل.س ⮜الأردن ٢.٥ دينار ⮜الكويت ٣ دينار ⮜العراق ٣٠٠٠ دينار ⮜الإمارات العربية ٣٠ درهماً ⮜البحرين ٣ دينار ⮜قطر ٣٠ ريالاً ⮜السعودية ٣٠ ريالاً ⮜عمان ٣ ريال ⮜اليمن ٤٠٠ ريالاً ⮜مصر ٧ جنيهات ⮜السودان ٢٠٠ دينار ⮜الصومال ١٥٠ شلناً ⮜ليبيا ٥ دنانير ⮜الجزائر ٣٠ ديناراً ⮜تونس ٣ دينار ⮜المغرب ٣٠ درهماً ⮜موريتانيا ٥٠٠ أوقية ⮜تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ⮜قبرص ٥ جنيهات ⮜أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Nosos Moasera

Th 7 YEAR – NO. 27, Summer 1433 - 2012

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net